PIOTR ROSZAK
(EDITOR)

EL COMENTARIO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO AL SALMO 50(51)

TRADUCCIÓN Y ESTUDIOS

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Agustín Echavarría
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 926-2011
Pamplona

Nº 236: Piotr Roszak, *El comentario de Santo Tomás de Aquino al Salmo 50(51). Traducción y Estudios*

© 2011. Piotr Roszak

Redacción, Administración y petición de ejemplares
CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/
E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

GRAPHYCEMS, Polígono Industrial San Miguel. 31132 Villatuerta (Navarra)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 5

TEXTO DEL SALMO 50(51) 9

TOMÁS DE AQUINO, *POSTILLA SUPER PSALMUM 50(51)*
Traducción: José Ramón Villar 11

PIOTR ROSZAK: *SANTO TOMÁS DE AQUINO, COMENTADOR DE LOS SALMOS* 35

LEO ELDERS: *LA "EXPOSITIO IN PSALMUM" 50 DE SANTO TOMÁS DE AQUINO* 51

MIROSLAW MRÓZ: *LA ESPERANZA EN LA REMISIÓN DE LOS PECADOS. ANÁLISIS DEL "COMENTARIO" DE SANTO TOMÁS DE AQUINO AL SALMO 50(51)* 67

CÉSAR IZQUIERDO: *"RECONOZCO MI PECADO" (PS 50,5)* 95

ALFREDO MARCOS: *UNA LECTURA FILOSÓFICA DEL SALMO 50* 105

INTRODUCCIÓN

Poner en las manos del lector contemporáneo un texto de un teólogo medieval siempre supone un riesgo. Invita a entrar en un mundo muy diferente del nuestro, que expresa sus convicciones de maneras distintas a las actuales, y con la terminología de la filosofía escolástica. Sin embargo, al margen de las tópicas observaciones sobre la sensibilidad actual, la época medieval todavía puede sorprender hoy en día. Santo Tomás de Aquino es un claro ejemplo.

La imagen de santo Tomás en la historia ha pasado por ser la de un filósofo que aprovecha las intuiciones metafísicas de la tradición aristotélica para expresar su visión del mundo; muchos subrayan también sus rasgos agustinianos y neoplatónicos (baste mencionar la polémica actual sobre la nueva imagen del Aquinate propuesta por la *Radical Orthodoxy*). Pocos lo identifican como teólogo, y menos como exegeta que desarrolla cursos completos de interpretación de la Sagrada Escritura. Y, sin embargo, no puede comprenderse en toda su riqueza el trabajo teológico de santo Tomás al margen de sus comentarios bíblicos. En el último siglo los escritos exegéticos del Aquinate han sido objeto de numerosos estudios, principalmente sus comentarios al Nuevo Testamento. Todavía hay pocos que presten atención a sus comentarios al Antiguo Testamento, entre los cuales destaca por su madurez teológica precisamente el Comentario a los Salmos.

Esta *Lectura super Psalmos* es una obra algo enigmática. Por una parte, es el último comentario bíblico de santo Tomás, y pertenece al género de la *reportatio*, es decir, los apuntes de clase anotados con gran probabilidad por su secretario, Reginaldo de Piperno. En consecuencia, estos comentarios resumen y expresan de alguna manera el pensamiento de madurez del *Doctor Communis*. Por otra parte, las exposiciones del texto bíblico muestran a santo Tomás como teólogo *in actu*, en el momento mismo de transmisión de su pensamiento, siempre de forma sucinta y austera. Leyendo las *reportationes* nos situamos en el lugar del alumno que no ha podido asistir a las clases del maestro Tomás, pero tiene la oportunidad de leer los apuntes de algún compañero, y así reconstruir el curso de la exposición. Todavía no está disponible

el texto crítico de la *Lectura super Psalmos*. En él sigue trabajando con cuidada erudición Martin Morard, de la *Commissio Leonina*; en su tesis doctoral este autor pudo incluir varios textos de la obra que interesan. Con todo, nuestra base para la traducción española será una de las ediciones modernas, la de Parma.

Desde el inicio de la Iglesia, el libro de los Salmos alimentó la espiritualidad de las generaciones cristianas, y especialmente el Salmo 50(51). La historia del pecado del rey David ha servido para meditar sobre los fundamentos morales de la existencia humana: inocencia, culpa, pecado, satisfacción, misericordia, perdón…, son los temas que trata el Salmo con rara profundidad. Desde hace siglos este salmo *Miserere* llamó la atención de los teólogos, por su forma poética, junto con su densidad teológica y filosófica, que convergían para incitar al estudio de su contenido por pensadores de todas las épocas y, entre ellos, Tomás de Aquino.

La presente publicación de la traducción y los estudios dedicados a este Salmo surge con motivo de la colaboración entre las Facultades de Teología de Toruń (Polonia) y de Navarra (España). Durante un semestre los estudiantes polacos analizaban detalladamente las ideas teológicas del comentario de santo Tomás al Salmo 50(51), en las clases impartidas por el profesor Miroslaw Mróz en Toruń. Un primer fruto de ese trabajo sobre el Salmo fue el libro publicado en la Universidad estatal "Nicolás Copernico". Siguiendo una idea similar, pareció interesante retomar esa iniciativa también en España, con la convicción del provecho que supone volver con frecuencia a los autores decisivos que han marcado la historia de la cultura occidental, como es el caso de santo Tomás.

Como es lógico, ocupa un lugar central la traducción del texto del Aquinate, realizada por el profesor José Ramon Villar, de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. A continuación, la segunda parte de estas páginas está ocupada por estudios de profesores de distintas disciplinas filosóficas y teológicas. Después de un estudio introductorio dedicado a situar el *Super Psalmos* entre las obras de santo Tomás, la historia de su redacción y sus rasgos generales, se añaden otros estudios más detallados sobre algunos aspectos concretos. A partir del texto del Aquinate, emergen variadas inspiraciones en diversos campos. Es el trabajo de los profesores Leo Elders, Mirosław Mróz, Alfredo Marcos, César Izquierdo y Piotr Roszak.

El profesor Leo Elders (Rolduc, Holanda) hace un análisis del contenido teológico de las secciones del comentario al salmo 50, con enriquecedoras referencias a otras obras de santo Tomás, sobre todo a la *Suma de Teología*.

Con ello, el lector podrá situar en su contexto originario los temas expuestos por el Aquinate en el comentario al Salmo. El profesor Mirosław Mróz (Universidad "Nicolás Copérnico", Toruń, Polonia) fija su atención en la cuestión de la misericordia divina y del perdón, subrayando los procedimientos exegéticos y la interna lógica de la conversión, con sus principales pasos y características.

Otros dos ensayos se fijan en cuestiones particulares del texto del Aquinate, pero importantes en actualidad. El profesor Alfredo Marcos, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valladolid, propone una lectura filosófica del comentario, en el que detecta huellas del drama ontológico del hombre, y de otras cuestiones epistemológicas y morales. El profesor César Izquierdo, de la Universidad de Navarra, propone una reflexión sobre el sentido del pecado y el valor del arrepentimiento en relación con la dignidad humana. Quien esto escribe ofrece también su modesta aportación sobre la importancia del comentario a los Salmos entre las obras de santo Tomás.

Deseo expresar mi sincera gratitud a todos los colaboradores por su generosa respuesta a participar en estas páginas. De manera especial me siento obligado con el profesor José Ramón Villar, por su constante asesoramiento. Un agradecimiento particular quiero dirigir finalmente al profesor Ángel Luis González por la acogida de esta publicación en la Serie "Cuadernos de Filosofía", que tan dignamente dirige.

Piotr Roszak
Facultad de Teología
Universidad de Navarra

SALMO 50 (51)

1 *Al final. Salmo de David,* 2 *cuando vino el profeta Natán a él, después de que se había llegado a Betsabé.*

3 *Ten misericordia de mí, Dios mío, según tu gran misericordia; y según la multitud de tus misericordias, borra mi iniquidad.* 4 *Lávame por completo de mi iniquidad, y límpiame de mi pecado.*

5 *Porque reconozco mi iniquidad, y mi pecado está siempre contra mí.* 6 *Ante Ti solo he pecado, e hice el mal ante Ti, para que seas reconocido justo en tus palabras, y salgas victorioso cuando seas juzgado.*

7 *Pues he aquí que fui concebido en iniquidades, y en pecados me concibió mi madre.* 8a *Pues he aquí que Tú has amado la verdad;*

8b *me has manifestado las cosas oscuras y ocultas de tu sabiduría.* 9 *Me aspergerás con el hisopo, y quedaré limpio; me lavarás, y quedaré más blanco que la nieve.*

10 *Darás a mi oído gozo y alegría, y exultarán mis huesos humillados.*

11 *Aparta tu rostro de mis pecados, y borra todas mis iniquidades.* 12 *Crea en mí, Dios, un corazón puro, y renueva un espíritu recto en mis entrañas.* 13 *No me arrojes de tu presencia, ni me retires tu santo espíritu.* 14 *Devuélveme la alegría de tu salvación, y confírmame con espíritu soberano.*

15 *Enseñaré a los inicuos tus caminos, y los impíos se convertirán a Ti.* 16 *Líbrame de las sangres, Dios, Dios de mi salvación, y mi lengua celebrará tu justicia.* 17 *Señor, abre mis labios, y mi boca anunciará tu alabanza.*

18 *Pues si hubieses querido un sacrificio, te lo habría ofrecido; no te complacerás con los holocaustos.* 19 *El sacrificio a Dios es un espíritu atribulado; un corazón contrito y humillado, Dios, no lo despreciarás.*

20 *Benignamente trata, Señor, con buena voluntad a Sión, para que se afiancen los muros de Jerusalén.* 21 *Entonces aceptarás un sacrificio de justicia, las oblaciones y holocaustos; entonces se ofrecerán novillos sobre tu altar.*

POSTILLA SUPER PSALMUM 50[1]

Traducción del latín: José Ramón Villar*

[1 *Al final. Salmo de David,* 2 *cuando vino el profeta Natán a él, después de que se había llegado a Betsabé.*]

A lo largo de los anteriores Salmos de esta decena, el Salmista parece haber tratado de lo relativo al estado del Reino, cuya gloria ha descrito, y a la que ha invitado a otros; pero aquí, como el pecado obstaculiza la gloria de este Reino, trata de la eliminación del pecado. Hay que tener en cuenta dos cosas al respecto.

Primero, en cuanto al orden de los Salmos: este Salmo es el quincuagésimo, que es el número del año jubilar, como se dice en Levítico 27; año en el que se remitían todas las deudas. Por lo cual el número es congruente con este Salmo, en el que se trata de la plena remisión de los pecados.

Además, este Salmo ocupa el cuarto lugar entre los Salmos penitenciales, y con razón. Pues el primero se refiere a la contrición del corazón, por lo que se dice: "Cada noche inundo de llanto mi lecho" (Sal 6 [v. 7]). El segundo se refiere a la confesión oral: "Dije: En mi contra confesaré mi injusticia al Señor" (Sal 31 [32, 5]). El tercero se refiere a la satisfacción, por lo que se dice: "Me afligí y humillé mucho" (Sal 37 [38, 9]). Este cuarto Salmo de que hablamos se refiere al efecto de la penitencia: muestra de qué modo la penitencia restaura al hombre en el estado de perfección; y por eso, entre todos los Salmos, es el que más se recita en la Iglesia, pues sólo este Salmo implora misericordia, y de ese modo solicita perdón; y esto es algo sencillo, que se aplica a todos. En cambio, en los otros seis Salmos penitenciales se proponen cosas difíciles, como en el Sal 6: "Cada noche inundo de llanto mi lecho" [v. 7]; y "comeré la ceniza como pan, y mezclaré mi bebida con lágrimas" (Sal 101 [102, 10]): lo cual no es aplicable a todos.

El título de este Salmo es el siguiente: *Al final. Salmo de David, cuando el*

---

1 La traducción se ha acomodado a la literalidad del texto bíblico utilizado por santo Tomás según la edición de Parma.

* Profesor Agregado de Teología Dogmática, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

profeta Natán vino a él, después de que aquél se había llegado a Betsabé. Esta historia se narra claramente en 2 S caps. 11 y 12. Cuando David se encontraba en tiempos prósperos, vio una mujer que se lavaba, y la deseó; y adulteró, e hizo matar a su marido. Y esto contrarió a Dios, que le envió al profeta Natán, que le indujo a la detestación de su pecado mediante la imagen de la oveja perdida. Y dijo David: "Pequé contra el Señor" [2 S 12, 13]. Y le fue perdonado el pecado. Y tal es la materia de este Salmo, a saber, la remisión del pecado.

No obstante, respecto del título de este Salmo, hay que saber que David, en los demás Salmos, habla de diferentes cosas, como en el Salmo 21: "Dios, Dios mío" [22, 2], donde anuncia la pasión de Cristo; y así habla de otras cosas en otros Salmos. Pero en este Salmo [David] trata de sí mismo: muestra la culpa que manifestó ante el mundo, así como el perdón; y de ese modo se cumple lo que dice el Señor en 2 S 12 [12]: "Tú lo hiciste en oculto; y yo lo haré manifiesto".

El motivo de esta manifestación es la misericordia divina, lo cual resulta útil para los justos, a fin de que no se jacten de su justicia. Pues si David pecó, a pesar de tantas victorias, a pesar del don del Espíritu Santo, a pesar de tanta familiaridad con Dios, y a pesar del don de profecía, ¿cuánto más nosotros, que somos débiles y pecadores, debemos precavernos? "Quien estime estar firme, mire no caiga" (1 Co 10 [12]). Es útil igualmente para los pecadores, para que no desesperen: "Si abatido te desesperas, tu vigor disminuirá en el día de la angustia" (Pr 24 [10]); pues David, tras cometer homicidio y adulterio, recuperó la gracia de profecía.

Hay que observar el modo de expresarse en el título: *Cuando vino*. Aquí se refiere al perdón de que se trata en el Salmo, pues mediante él [Natán] escuchó al Señor, que remitió su pecado; en cambio, cuando dice: *después de que se había llegado a Betsabé*, señala la culpa. Y se exponen dos cosas. Primera, la culpa, cuando dice: *se había llegado*. "Las palabras del Señor son palabras castas (Sal 11 [12, 7]). Segunda, que si bien cometió dos pecados, a saber, adulterio y homicidio, la Escritura sólo menciona el adulterio. Y esto por dos motivos. En primer lugar, para que, al indagar y divulgar los pecados de otros, no seamos precipitados, sino muy discretos: "No aceches la impiedad en la casa del justo" (Pr 24 [15]); y es lo que se dice en Mt 25, donde el Señor enumera los méritos de los buenos, y silencia los deméritos de los malos. En segundo lugar, hay que notar que cuando alguien comete dos pecados, y uno se hace en orden a cometer otro, el primero pasa a [considerarse de] la especie del otro: y así se llama más bien fornicario a quien,

para fornicar, comete un robo.

> [3 *Ten misericordia de mí, Dios mío, según tu gran misericordia; y según la multitud de tus misericordias, borra mi iniquidad.* 4 *Lávame por completo de mi iniquidad, y límpiame de mi pecado*.]

Este Salmo se divide en dos partes. En la primera [David] implora la misericordia; en la segunda promete la enmienda, cuando dice: *Enseñaré a los inicuos.* Sobre la petición de misericordia hace dos cosas. En primer lugar, ruega la anulación de su culpa. En segundo lugar, ruega la restitución de la santidad y de la gracia, cuando dice: *Pues reconozco mi iniquidad*.

Así pues, solicita primero la misericordia de Dios, al decir: *Ten misericordia de mí, Dios mío.* En efecto, hay que saber que, como dice Pr 14 [34], "el pecado hace miserables a los pueblos". Pues así como no es verdaderamente feliz quien abunda en riquezas, goza de placeres y se rodea de honores, sino quien goza de Dios; así tampoco es miserable quien es pobre, mísero, débil y enfermo, sino quien es pecador. Y por eso éste [David], que es pecador, dice: *Ten misericordia de mí, Dios mío*. Tú que "te apiadas de todos, y nada odias de lo que hiciste" (Sb 11 [24-25]), y, según el Apóstol, te apiadas de quien quieres: "Tengo misericordia de quien quiero" (Rm 9 [15.18]). Por tanto, si es voluntad tuya tener misericordia: *Ten misericordia de mí,* que soy pecador. [David] No quiere discutir, no busca disputar, sino que toma el camino más corto: *Ten misericordia*. Tampoco alega un motivo para la misericordia, como los servicios que prestó a Dios, o los peligros que arrostró por Él; sino que sólo solicita la misericordia de Dios. Por eso, dice: *Según tu gran misericordia*. "No presentamos nuestras peticiones ante ti en virtud de nuestra justicia, sino a causa de tu gran misericordia" (Dn 9 [18]).

Hay que observar que se puede esperar en la misericordia divina por una doble razón. Una, cuando se considera la naturaleza divina. Otra, en virtud de esa consideración y sus numerosos efectos.

Por la primera razón, muestra que espera en la misericordia de Dios al considerar la naturaleza divina, pues lo propio de la naturaleza divina es ser la bondad misma. Por eso dice Dionisio que Dios es la sustancia misma de la bondad[2]. E igualmente Boecio en *De Trinitate*[3]. De modo que la misericordia de Dios no es otra cosa que la bondad orientada a la eliminación de la

---

2 Cf. DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus,* cap. IV, Patrologia Graeca, ed. Migne, t. 3, 693-694.

3 Cf. BOECIO, *De Trinitate*, c. 4, Patrologia Latina, ed. Migne, t. 64, 1252-1253.

miseria. Así, cuando considero que lo propio de la bondad es desterrar la miseria, y que [Dios] es la bondad misma, recurro con confianza a su misericordia. Y la llama *grande* por su inabarcabilidad, con la que llena todo: "La tierra está llena de la misericordia del Señor" (Sal 32 [33, 5]). Y existe para todos: pues los justos mantuvieron la inocencia por misericordia de Dios. Agustín dice: "Señor, atribuyo a tu gracia los males que no cometí"[4]. Así, también los pecadores se convirtieron a la justicia por misericordia de Dios: "Alcancé misericordia" (1 Tm 1 [13.16]). También quienes se encuentran en pecado experimentan la misericordia de Dios: "Gracias a las muchas misericordias de Dios, no fuimos consumidos" (Lm 3 [22]). También se llama *grande* por su sublimidad, porque su compasión supera todas sus obras; en efecto, la misericordia no designa en Dios una pasión del alma, sino la bondad para eliminar la miseria. También se llama *grande* por su constancia: "En misericordia eterna tuve piedad de ti" (Is 54 [8]). También se llama *grande* por su poder, pues hizo hombre a Dios, e hizo descender Dios a la tierra, e hizo morir al Inmortal: "Dios, que es rico en misericordia" (Ef 2 [4]). También se llama *grande* por su efecto, pues la misericordia puede levantar al hombre de cualquier miseria: "Tu gran misericordia me acompaña" (Sal 85 [13]), y "remitiste la impiedad de mi pecado" (Sal 31 [5]). Y por eso pido con confianza: *Ten misericordia de mí, Dios*.

La segunda razón es que desde el inicio del mundo se encuentra en todas las cosas el efecto de tu misericordia; y por eso dice: *y según la multitud de tus misericordias, borra mi iniquidad*; como si dijese: Apiádate de mi, porque de muchos modos y en diversas circunstancias te has apiadado de todos los hombres. Por eso se dice en Is 63 [7]: "Recordaré las misericordias del Señor". "Acuérdate de tus misericordias que existen desde siempre" (Sal 24 [25, 6]).

Borra mi iniquidad. Aquí indica el efecto [que produce] aquel que se apiada. Dijo Natán: "El Señor arrojará tu pecado: no morirás" (2 S 2 [13]). Y por eso [David] estaba seguro del perdón; pero quería extirpar totalmente el pecado, pues existe un doble efecto del pecado, a saber: el reato de pena y la mancha en el alma.

En consecuencia, pide primero eliminar el reato de pena; y por eso, dice: *Lávame por completo de mi iniquidad*. Hay que saber que en Jr 17 [1] se dice que "el pecado de Judá fue escrito con un estilete de fuego y con una punta de diamante", a la manera como un juez anota una culpa, que permanece escrita tanto tiempo como dura su intención de castigar, pero que, si renuncia a esa

4 SAN AGUSTÍN, *Confessionum*, II, cap. VII, Corpus Christianorum. Series latina, t. 27, 25.

intención, no guarda lo que había escrito; y así se dice que el pecado está escrito con estilete de punta diamantina cuando no se borra. Tal es lo que dice: *Borra mi iniquidad*, es decir, no me imputes la iniquidad para castigo: "Yo soy quien borro vuestras iniquidades" (Is 43 [25]). También en Is 44 [22]: "Anulé tus transgresiones como nubes, y tus iniquidades como niebla".

Por completo. Aquí ruega que sea quitada la mancha de su culpa. El hombre que posee un espíritu bien dispuesto detesta más la impureza de su culpa que el rigor de la pena; y por eso dice: *Lávame por completo*, como si dijese: Pido que borres la pena; pero mucho más ruego que purifiques la mancha [de la culpa]. O también: *Lávame por completo*, es decir, más allá de [la culpa] de que soy consciente: "Pues no sabemos orar como conviene" (Rm 8 [26]). "A aquel que puede hacer mucho más de lo que pedimos o sabemos" (Ef 3 [20]). Dos cosas son necesarias para quitar una mancha, a saber: el lavado que precede, y la pureza que resulta.

En los cuerpos el lavado se lleva a cabo mediante el agua; y de ese modo, según la *Glosa*[5], mediante el agua el Salmo prefigura la fuerza del bautismo por la que Dios quita el pecado: "Derramaré sobre vosotros agua limpia, y quedaréis limpios de todas vuestras iniquidades" (Ez 36 [25]). "Habrá una fuente abierta en la casa de David para el pecado y la impureza" (Za 13 [1]). Y aunque en aquel tiempo todavía no se había instituido el bautismo, no obstante en ese bautismo actuaba el poder purificador de Dios. Por tanto: *Lávame de mi iniquidad*. "Lava tu corazón de malicia, Jerusalén, para que seas salvada" (Jr 4 [14]).

También ruego que me limpies de pecado, porque nada resulta purificado si no es por Ti: "¿Quién puede purificar al concebido de una semilla impura?" (Jb 14 [4]). "¿Quién será purificado por el impuro?" (Si 34 [4]). Y menciona dos cosas, a saber, la iniquidad y el pecado. La iniquidad se opone a la justicia; mientras que el pecado se opone a la pureza, y a esto se opone el adulterio. Y así hubo iniquidad en [David] porque dañó al prójimo por su homicidio; pero hubo pecado por el adulterio con que se manchó.

> ⌊5 *Porque reconozco mi iniquidad, y mi pecado está siempre contra mí.* 6 *Ante Ti solo he pecado, e hice el mal ante Ti, para que seas reconocido justo en tus palabras, y salgas victorioso cuando seas juzgado*.⌋

Porque. Aquí confiesa la culpa. En primer lugar, la confiesa; en segundo

5 Cf. LOMBARDO, P., *Commentarium in Psalmos,* Patrologia Latina, ed. Migne, t. 191, 485.

lugar, muestra que dicha confesión ha sido aceptada por Dios. Así, confiesa primero la culpa; segundo, subraya su gravedad, cuando dice: *Ante Ti solo he pecado*; tercero, muestra su origen, cuando dice: *Pues he aquí que fui concebido*.

Así pues, confiesa su culpa diciendo: *Porque reconozco mi iniquidad*. Hay quienes no reconocen sus pecados por tres motivos. Porque la razón viene oscurecida por la gravedad del pecado: "El impío, cuando ha descendido al abismo de los pecados, desprecia" (Pr 18 [3]). "Mis iniquidades me rodearon, y no podía ver" (Sal 39 [40,13]). También porque no los recuerdan: "Se olvidó de sus delicias" (Si 5)[6]. También a causa de las adulaciones de los hombres: "El impío es alabado en los deseos de su alma" (Sal 9 [10, 3]); y de esa manera, como otros le alaban por sus pecados, él mismo no los reconoce; pero dichoso aquel que reconoce su pecado, como David: "El corazón conoce la amargura de su alma, y ningún extraño compartirá su alegría" (Pr 4 [10]). En cuanto al segundo motivo [el olvido], dice: *Y mi pecado está siempre contra mí*. Hay algunos que, si bien reconocen su pecado, sin embargo no lo detestan; mientras que [David] tiene siempre ante sí su pecado como cosa hostil, nociva y detestable. Y dice: *Siempre*. Pues hay algunos que detestan el pecado por algún tiempo: "Se mira, se marcha e inmediatamente se olvida de cómo era" (St 1 [24]). "Te recordaré todos mis años en amargura de alma" (Is 38 [10]). Salmo: *Reconozco mi iniquidad*. Otra versión lee: "Ante mí"; y así afirma que reconoce la culpa y que medita constantemente en ella. Y le fue puesta ante él por el profeta Natán en forma de parábola.

Ante Ti solo he pecado. Antes el Salmista ha expuesto el reconocimiento de su propia culpa; pero ahora subraya su gravedad. Y hace dos cosas al respecto. Primero, agrava la culpa misma; segundo, expone lo que se sigue de eso, cuando dice: *Para que seas justo en tus palabras*.

Agrava su culpa en relación con Dios por dos motivos, como dice Jr 29 [23]: "Seré el juez y el testigo". En efecto, quien no teme pecar por consideración a Su juicio parece que desprecia a Dios como juez; e igualmente quien peca ante Sus ojos desprecia a Dios como testigo; y por eso dice: *Ante Ti solo he pecado*. Pero, ¿acaso no había pecado contra Urías, a quien mató? Sí. Pero dice: *Ante Ti solo*, es decir, ante Dios, porque él [David] no estaba sometido a su servidor [Urías], sino a la sentencia divina. Cuando peca el señor, que es superior al siervo, no peca ante el siervo, sino ante Dios: "El Señor os ha otorgado el poder y el Altísimo la fuerza, Él examinará vuestras obras y escrutará vuestros pensamientos" (Sb 6 [4]). O también puede

6 Se puede referir, en realidad, a Si 11, 27, o Si 11, 29; o bien a Qo 5,19 (en sentido contrario).

entenderse así: *Ante Ti solo*, es decir, he pecado solo contra Ti. Y esto puede referirse sea a Dios, sea a Cristo. Se dice pecar contra Dios desde el punto de vista de la justicia, y entonces significa: *Ante Ti solo he pecado*, pues Tú solo eres sin pecado; e igualmente sucede con Cristo, que fue totalmente sin pecado. De modo que *ante Ti solo he pecado*, al despreciar tu juicio.

Además, te he despreciado como testigo, pues *hice el mal ante Ti*, ante tus ojos y en tu presencia: "El *sheol* y la perdición están ante Dios, ¡cuánto más los corazones de los hijos de los hombres!" (Pr 15 [11]). "Los ojos del Señor son mucho más luminosos que el sol" (Si 23 [28]).

Para que [ut] seas reconocido justo. Aquí indica la consecuencia de tal gravedad. Lo cual puede leerse de varias maneras; pero expondré primero la que resulta más verosímil.

En efecto, la conjunción *ut* a veces puede tener sentido causal, y a veces sentido consecutivo únicamente: y en este caso su sentido es el siguiente: *Hice el mal ante ti, para que seas reconocido justo*, pues nadie es justificado en virtud del pecado, sino que la justificación se sigue del pecado, pues la justicia de Dios se torna más manifiesta por el hecho de que el hombre peca, ya que entonces resulta claro que Dios lo castigó a causa de sus pecados. Ahora bien, ese castigo consiste en dos cosas: primero, Dios amenaza; segundo, hace sufrir una pena. Y Dios es justo en ambas cosas. En cuanto a la amenaza dice: *En tus palabras*, con las que amenazas con la pena: "Mis palabras son justas" (Pr 8 [8]). En cuanto a la imposición de la pena dice: *y salgas victorioso cuando seas juzgado*, es decir, al compararte en juicio con los demás, pues con frecuencia Dios, para mostrar su justicia y la nuestra, quiere ser juzgado junto con nosotros: "Juzgar entre mí y mi viña" (Is 5 [3]), y en ese juicio Dios se manifiesta más justo: "Si alguien quiere disputar con Él, no podrá responder una sola cosa entre mil" (Jb 9 [3]). Esta es la intención del Salmo, según lo evidencia el Apóstol: "Dios es veraz, y todo hombre mentiroso, como está escrito" (Rm 3 [4]).

Pero en la *Glosa*[7] se dice que estas palabras: *que seas reconocido justo en tus palabras, y salgas victorioso cuando seas juzgado*, no dependen de: *hice el mal ante Ti*; sino de: *Ante Ti solo*, es decir, en relación contigo, que eres el solo Justo, porque todas tus palabras son justas; y entonces *ut* tiene sentido causal, como si dijese: Es porque Tú eres justo *que Tú* [serás] *reconocido justo.*

O también, si se aplican esas palabras a Cristo, el sentido sería el si-

7 Cf. LOMBARDO, P., *Commentarium in Psalmos,* Patrologia Latina, ed. Migne, t. 191, 486.

guiente: *Ante Ti solo,* es decir, ante Cristo, *he pecado*, porque eres justo; *y salgas victorioso* sobre los hombres *cuando seas juzgado*, aunque seas juzgado por Pilato. O de otro modo: *para que seas reconocido justo* en este momento, ruego que me limpies por completo, a fin de que *seas reconocido justo*, o sea, para que se verifiquen perfectamente las promesas, a saber, acerca del Cristo que habría de nacer, como le fue prometido [a David]: "Pondré sobre tu trono un hijo de tus entrañas" (Sal 131 [132, 11]); y [la promesa de] que se perdonaría el pecado: "El Señor quitó tu pecado" (2 S 12 [13]). *Y salgas victorioso cuando seas juzgado* por los hombres que piensen que no estás obligado a cumplir las promesas ni a borrar mis pecados.

> [7 *Pues he aquí que fui concebido en iniquidades, y en pecados me concibió mi madre*. 8a *Pues he aquí que Tú has amado la verdad;*]

Pues he aquí que. Aquí expone la raíz de la culpa. La raíz de toda culpa actual es el pecado original, que fue contraído por los primeros padres infectados con aquel pecado. Esta infección estaba en el padre y en la madre del propio David. En cuanto al padre dice: *Fui concebido en iniquidades*, no actuales, pues no fue engendrado en adulterio, sino que nació de matrimonio y del santo Jesé, como narra el libro de Ruth al final [4, 17.22]; pero fue concebido en pecado original, pues todos nacen en este pecado: "Por un hombre entró el pecado en este mundo" (Rm 5 [12]).

No obstante, si el pecado original era uno, ¿por qué dice *fui concebido en iniquidades*? Hay que decir que el pecado original es uno en esencia, como se ha dicho, pero es múltiple en poder, porque da ocasión a todos los demás pecados: "Actúa el pecado que se encuentra en mi carne" (Rm 7 [5.17]). Y esto disminuye la culpa; como si dijese: Si peco, no es de admirar, pues fui concebido en pecados. En cuanto a la madre dice: *Y en pecados me concibió mi madre*. Pero los padres de David, ¿acaso no estaban purificados del pecado original por la circuncisión? Hay que decir que el bautismo y la circuncisión purifican el alma de la culpa original, pero permanece todavía la concupiscencia; y que la circuncisión se practicaba en la carne, y el hombre genera hijos carnales según la carne, y por eso era necesario que todo hijo fuese circuncidado de nuevo; como también es bautizado todo hijo nacido de padres bautizados.

Otra versión lee: "Me alimentó mi madre"[8]. Y esto se refiere a los pecados actuales; pues también en los niños se encuentran movimientos desordenados, como dice Agustín en el cap. 6 de *Las Confesiones*[9]. Otra versión lee: "Mi madre me dio a luz", y se dice eso porque algunos son santificados en el seno, pero todos, excepto Cristo, son concebidos en pecado original; y por eso dice [David] que no fue santificado en el seno, sino que nació en pecado original.

Pues he aquí que Tú has amado la verdad. Quien quiere satisfacer, debe amar lo que Dios ama. Ahora bien, Dios ama la verdad de la fe: "Todo el que es de la verdad oye mi voz" (Jn 18 [37]). También ama la justicia: "La misericordia y la verdad caminan delante de ti" (Sal 88 [89, 15]). Y esta justicia es requerida para quien hace penitencia, a fin de castigar en sí su delito. La confesión también es necesaria para manifestar los pecados.

> [8b *me has manifestado las cosas oscuras y ocultas de tu sabiduría.* 9 *Me aspergerás con el hisopo, y quedaré limpio; me lavarás, y quedaré más blanco que la nieve.*]

Las cosas oscuras. Aquí pide una reparación total. Y muestra primero la esperanza que posee; luego, su petición. Y menciona en primer lugar el beneficio recibido, gracias al cual se reanimó su esperanza; en segundo lugar, muestra su confianza, cuando dice: *Me aspergerás*.

Hace memoria del beneficio de su poder, cuando dice: *las cosas oscuras y ocultas*. En efecto, el Rey [David] recibió el beneficio de la profecía: "El Espíritu del Señor habló por mí; y su palabra por mi lengua" (2 S 23 [2]). Y menciona tres cosas, a saber: la materia de la profecía, su modo y su causa[10].

Indica la materia de la profecía cuando dice: *las cosas oscuras y ocultas*. La profecía trata de esas cosas, a saber: las cosas oscuras y ocultas contenidas en tu sabiduría. En nosotros algo que es conocido por Dios nos resulta desconocido de dos modos: por defecto o por exceso. Por defecto, nos es desconocido el futuro contingente, pues carece todavía de verdad determinada [cosas oscuras]. Por exceso, nos es desconocida la substancia divina y las cosas que exceden nuestra capacidad [cosas ocultas]. Ahora bien, ambos conocimientos le fueron revelados a David mediante el espíritu de profecía: "En verdad no hace el Señor Dios cosa alguna sin que revele su secreto a sus

---

8 Cf. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Ps.* 50, 7, Corpus Christianorum. Series latina, t. 38, 606.

9 No es el cap. VI, sino el cap. VII de *Confessionum*, I, Corpus Christianorum. Series latina, t. 27, 6.

10 Santo Tomás explica la materia y el modo, pero no la causa.

siervos los profetas" (Am 3 [7]). Así pues, *me has manifestado las cosas oscuras*, esto es, las que por naturaleza están sujetas a cambios; y éstas le fueron reveladas, como dice el Salmo. Se llaman *ocultas* las cosas que escapan al ojo de nuestro espíritu: "La sabiduría tiene origen oculto" (Jb 28 [18]). "Yo habito en los cielos, y mi trono está sobre una columna de nubes" (Si 24 [7]). Y tales cosas son lo propio de la sabiduría de Dios; como si dijese: Aunque estas cosas nos resulten ocultas, sin embargo están contenidas en tu sabiduría. Y entre estas cosas ocultas él recuerda el misterio de la Encarnación, que también *me has manifestado*; también se enumera entre esas cosas la misericordia de Dios, pues remite los pecados. Pero es mejor entender [el término *ocultas*] en sentido universal.

Expone el modo de la revelación cuando dice: *Me has manifestado*. El modo de la profecía es triple[11]. Uno, que revela la verdad sobrenatural e inteligible mediante semejanzas corporales e imágenes; y así se dice en Is 6 [8]: "Vi al Señor sentado sobre un trono excelso y elevado". Otro modo, que revela la verdad sobrenatural e inteligible sin la sombra de una imaginación irreal; incluso sin ser todavía revelada, como sucedió en la revelación a Moisés: "Vi a Dios claramente y no mediante enigmas y figuras" (Nm 12 [8]). Y así fue también la revelación a David: "El Dios de Israel me ha hablado", y más adelante: "Como la luz matutina al salir el sol brilla sin nubes" (2 S 23 [3.4]).

Me aspergerás con el hisopo. Precedentemente el Salmista evocó el beneficio recibido de Dios en relación con la gracia de profecía, por la que le reanimó en la esperanza; pero ahora muestra qué esperaba de Dios. Y eran dos cosas. En efecto, primero espera la remoción de los males en que había incurrido por el pecado; segundo, espera la restitución de los bienes que había perdido, cuando dice: *Darás a mi oído*.

Hay que saber que por el pecado el hombre incurre, primero, en impureza: "Te has manchado en tu iniquidad" (Jr 2 [22]); segundo, incurre en torpor, por lo que dice Lm 4 [8]: "Tu rostro se ha ennegrecido más que el carbón". Y David espera desterrar de sí ambas cosas, la impureza y el torpor espiritual. La impureza acontece porque el afecto del hombre se adhiere a cosas temporales a las que se asimila: por eso, se envilece si se junta con cosas viles, como el oro se envilece con el plomo: "Se han hecho abominables como las cosas que amaron" (Os 9 [10]). El torpor ocurre, en cambio, porque se adhiere a cosas terrenas con las que se oscurece la luz de la razón, pues se asemeja a los animales brutos: "El hombre no perdura en el honor, se asemeja

11 Santo Tomás expone sólo dos modos, no tres.

a los asnos ignorantes, y se parece a ellos" (Sal 48 [49, 13-21]); y así el alma se ennegrece u oscurece. Y por ese motivo, en cuanto a lo primero [la impureza], dice: *Me aspergerás con el hisopo*, donde alude al rito del antiguo testamento, en Nm 19, donde se narra que al tercer día se aspergía al impuro con agua lustral, y al séptimo día se lavaba con agua, y también se lavaban sus vestidos. El agua lustral se aplicaba con hisopo; y así dice: *Me aspergerás con el hisopo*. Y esa agua se preparaba con cenizas de novillos rojos, con lo que se prefiguraba a Cristo. De manera que con la aspersión que ruega viene simbolizada la aspersión de la sangre de Cristo: "Con la aspersión de la sangre de Cristo" (1 P 1 [2]). "Os llegasteis a la montaña", y más adelante: "y la aspersión de la sangre que habla mejor que la de Abel" (Hb 12 [18.24]).

La aspersión se hacía con el hisopo. El hisopo es una hierba que se mete en la tierra, y que cura la hinchazón, como se dice en la *Glosa*[12]. Y tal hierba conviene a la fe, que implica humildad, pues la inteligencia está sometida a Dios mediante la fe: "Encerrando todo pensamiento en cautividad para conducirlo a la obediencia a Cristo" (2 Co 10 [5]). También la fe se enraíza en la piedra, es decir, en Cristo: "Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia" (Mt 16 [18]); y la piedra era Cristo, 2 Co 10 [4]. Además, la fe destierra la arrogancia del espíritu humano que habita en aquellos que no obedecen a la fe en Cristo: "Si alguno enseña otra cosa y no permanece en las sanas palabras de nuestro Señor Jesucristo" (1 Tm [6, 3]),…"no le pertenece" (Rm 8 [9]). Por eso, dice: Señor, tengo la firme esperanza de que me aspergerás con el agua lustral: "Derramaré sobre vosotros agua limpia, y quedaréis limpios de todas vuestras iniquidades" (Ez 36 [25]).

Me lavarás. En efecto, tras la fe es necesario el bautismo: "Habrá una fuente abierta a la casa de Jacob para lavar al pecador, y a la mujer en menstruación" (Za 13 [1])[13]. "Lavaos, purificaos" (Is 1 [16]). [El Salmista señala] el efecto de ese lavado: *Quedaré más blanco que la nieve*, porque elimina la negrura; y eso ocurre porque el alma será más blanca que la nieve: "Si vuestros pecados fuesen como la grana, quedarán blancos como la nieve" (Is 1 [18]). Y dice: *más blanco que la nieve*, porque la claridad del alma santificada supera toda belleza corporal, como se dice en Mt 17 de la transfiguración de Cristo, cuyos "vestidos se volvieron blancos como la nieve" [v. 2]. Todos los justos pertenecen a las vestiduras de Cristo: "Con todos estos te vestirás como con un vestido" (Is 49 [18]). Y de esa manera significa [el

12 LOMBARDO, P., *Commentarium in Psalmos,* Patrologia Latina, ed. Migne, t. 191, 488.

13 Za 13,1. La cita es: "Habrá una fuente abierta a la casa de *David*..."; santo Tomás cita de memoria, o es un error de la *reportatio*.

Salmista] que él pertenece al vestido de Cristo mediante el bautismo: "Los que habéis sido bautizados, os habéis revestido de Cristo", dice el Apóstol en Ga 3 [27].

> [10 *Darás a mi oído gozo y alegría, y exultarán mis huesos humillados*.]

Darás a mi oído gozo y alegría. Aquí expone de qué modo alberga la esperanza de recuperar los bienes que había perdido. Y son dos, a saber: el don de profecía, y el gozo de la conciencia.

El don de profecía se compara al oído, pues el profeta no ve la esencia de Dios hasta el punto de ver en ella las cosas reveladas; sin embargo, se conceden al alma del profeta ciertos signos de la verdad revelada; y estos signos se comunican a modo de locución, etc.: "Habla, Señor, que tu siervo escucha" (1 S 3 [9]). "Os anuncié lo que escuché al Señor de los ejércitos, Dios de Israel" (Is 21 [10]). Este oir le fue interrumpido [a David] a causa del pecado, y él espera recuperarlo; y por eso dice: *Darás a mi oído gozo y alegría.* O también: *Darás a mi oído,* con el que escuché a Natán que mi pecado estaba anulado, por lo cual experimenté alegría.

Ahora bien, en cuanto al gozo de conciencia, hay que saber que este gozo espiritual posee tres grados. El primero es la complacencia del afecto; el segundo, la dilatación del corazón; el tercero, la expansión exterior. La complacencia la designa como gozo, cuando dice: *Darás a mi oído gozo*, porque escucho lo que dices, o lo que ha dicho Natán: "Alegraos siempre en el Señor; de nuevo os digo, alegraos" (Flp 4 [4]). Mientras que, cuando el afecto reposa sobre el objeto amado, entonces se dilata el espíritu para acoger con mayor amplitud, y eso se manifiesta también en las realidades sensibles: "Se dilató nuestro corazón" (2 Co 6 [11]); y por eso dice: *alegría*, que aquí supone dilatación, al modo de la alegría. Pero, además, la alegría redunda en ocasiones sobre el cuerpo: "El corazón alegre hace florecer la salud; el espíritu triste seca los huesos" (Pr 17 [22]). Y por eso en la visión de la gloria en la Patria tras la resurrección será glorificado el cuerpo en virtud del gozo del espíritu. Is al final [66, 14]: "Veréis, y se alegrará vuestro corazón, y vuestros huesos germinarán como la hierba". Y así dice el Salmista: *exultarán mis huesos humillados*; y eso en relación con la glorificación presente, pues con la tristeza de la penitencia se tritura el corazón, y así cuando los hombres están alegres es señal de que los huesos, que han sido contritos y afligidos, participan del gozo: "La tristeza en el corazón del hombre le humillará" (Pr 12 [25]). "Llenará de esplendor tu alma, y librará tus huesos" (Is 58 [11]). O

también: *Exultarán mis huesos*, es decir, las virtudes espirituales que crecen mediante la alegría espiritual; y porque se fortalece el justo mediante esa alegría.

> [11 *Aparta tu rostro de mis pecados, y borra todas mis iniquidades*. 12 *Crea en mí, Dios, un corazón puro, y renueva un espíritu recto en mis entrañas.* 13 *No me arrojes de tu presencia, ni me retires tu santo espíritu*. 14 *Devuélveme la alegría de tu salvación, y confírmame con espíritu soberano*.]

Aparta. Aquí solicita la recuperación de la inocencia; y como considera que en él se encuentra el mal de la culpa, [David] también pide el bien de la gracia. Primero, ruega apartar el mal o pecado. Segundo, ruega apartar el efecto del pecado, cuando dice: *Crea en mí, Dios, un corazón puro*.

El pecado se aparta, no de manera que no haya existido, sino de manera que el pecado cometido no se le impute en orden a la pena, según el Sal 31 [32, 2]: "Dichoso el hombre a quien el Señor no le imputa el pecado". Y habla a la manera de un juez que castiga, que considera en primer lugar la magnitud de la culpa, y luego determina la pena. Y así ruega que no considere su pecado, y que lo olvide; y por eso dice: *Aparta tu rostro de mis pecados.* En segundo lugar, pide que no le inflija la pena, por lo que dice: *y borra todas mis iniquidades*; como si dijese: Sé que he cometido el mal ante Ti; y por tanto ruego que apartes tu rostro de mis pecados, es decir, que no consideres mis pecados para castigarme: "No recordaré todas sus iniquidades" (Ez 18 [22]). También he merecido la pena de la condenación; pero ruego que la borres, pues aunque Dios no cambia su designio, sin embargo modifica la sentencia.

Un corazón puro. Antes el Salmista ha pedido que le borrase el pecado. Aquí ruega alejar los efectos del pecado, que son dos, a saber: la mancha del alma, y el desorden del afecto.

El primer efecto se produce porque el hombre se aficiona a las cosas terrenas, por lo que ruega la limpieza del corazón: "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios" (Mt 5 [8]). Y por eso dice: *Crea en mí, Dios, un corazón puro, y renueva un espíritu recto*. Sólo Dios puede restituir esa limpieza del corazón: "¿Quién puede hacer puro al concebido de germen impuro? ¿No eres acaso sólo Tú?" (Jb 14 [4]), a saber, el perfectamente puro. Y dice: *Crea*. Algo es creado en su ser natural cuando es producido de la nada: "Al principio creó Dios cielo y tierra" (Gn 1 [1]). También

es creado algo cuando se produce en su ser de gracia: "Aunque tuviera profecía y conociera todos los misterios… nada soy" (1 Co 13 [2]), en el orden de la gracia. Pero cuando Dios, mediante la operación de la gracia, opera en quien ya la tiene, se dice que la acrecienta; mientras que, cuando torna justo al pecador, entonces se dice propiamente crear: "Somos obra suya, creados en Cristo Jesús en orden a las buenas obras" (Ef 2 [10]). "A fin de que seamos como las primicias de las criaturas de Dios" (St 1 [18]), a saber, de sus [criaturas] espirituales.

El segundo efecto que resulta del pecado es el desorden del espíritu, que sucede por la aversión al fin debido. Pues así como el espíritu se hace impuro por la conversión a algún bien pasajero, así también se desordena por la aversión al fin; y a este desorden se opone la rectitud por la que el hombre se dirige hacia Dios: "Los rectos te aman" (Ct 1 [3]). Y por eso dice: *y renueva un espíritu recto*, esto es, dámelo de nuevo, pues lo perdí por el pecado: "Renovaos en el espíritu de vuestra alma" (Ef 4 [23]). Y *renueva*, no exteriormente, sino *en mis entrañas*, para que no sólo mis labios sean rectos para hablar, sino también el corazón sea recto para conocer.

No me arrojes de tu presencia, ni me retires tu santo espíritu. Aquí pide el Salmista la restitución de la gracia. Y primero ruega la gracia misma; segundo, el efecto de la gracia, cuando dice: *Devuélveme*.

Se dice que alguien posee la gracia de Dios de dos modos. En efecto, se dice que alguien tiene gracia ante Dios y gracia ante los hombres, y entonces hay algo semejante entre ellas, a saber: se es grato a ambos, es decir, a Dios y al hombre. Y esta gracia se llama gracia que hace grato [*gratum faciens*]: "En la que nos hizo gratos en su Hijo amado" (Ef 1 [6]). Y, en ese sentido, la gracia se llama benevolencia de Dios, por la que Dios ama al hombre en orden a la vida eterna. Ahora bien, difieren entre sí, pues la gracia ante los hombres no torna bueno al hombre, sino que en virtud de su propia bondad él se hace grato al prójimo; pero ante Dios sucede lo contrario: porque el hombre es hecho bueno en virtud de la benevolencia de Dios. Por tanto, hay dos cosas en la gracia de Dios, a saber, la benevolencia misma, y su efecto en el alma; y ambas cosas pide el Salmista cuando dice: *No me arrojes de tu presencia, ni me retires tu santo espíritu*.

Lo cual puede entenderse de dos maneras. Quien está ante la presencia de alguien, éste lo ve, y aquel igualmente puede ver a éste. David dice que está en la presencia de Dios, según las palabras de 1 R 17 [1]: "Vive Dios, en cuya presencia estoy". "Dios, en cuya presencia caminaron nuestros padres" (Gn 48, 15). Y esto es así porque los hombres rectos se ordenan a ver a Dios:

"Una sola cosa pido al Señor, habitar en la casa del Señor todos los días de mi vida" (Sal 26 [27, 4]). Ambas cosas [ser vistos por Dios, y ver a Dios] se pierden a causa del pecado, pues los pecadores abandonan a Dios, y son abandonados de Dios; y pierden la confianza que han de poner en Dios: "Vuestras iniquidades han puesto una separación entre vosotros y vuestro Dios", en cuanto a lo primero, "y vuestros pecados alejaron su rostro de vosotros" (Is 59 [2]), en cuanto a lo segundo. David se encuentra, en consecuencia, arrojado de la presencia de Dios a causa del pecado [no ve a Dios]; y por eso pide no ser arrojado finalmente de ambos modos [no ser visto por Dios].

Además, hay que notar que hay dos cosas en el hombre, a saber, la culpa, por la que merece una pena; y la naturaleza, por la que posee disposición para la gracia. Y así pide a Dios que no mire la culpa, sino su naturaleza [abierta a Dios], y por eso dice: *No me arrojes*.

Además, el don de la gracia se otorga mediante la caridad; y este don se recibe por el Espíritu Santo, y por eso dice: *Ni me retires tu santo espíritu*, de quien fui templo, pero lo perdí a causa del pecado: "El Espíritu Santo que instruye, aborrece el fingimiento" (Sb 1 [5]). En consecuencia, no lo *retires*, esto es, finalmente, *devuélveme*, pues la gracia produce dos efectos en el hombre.

Uno, en relación con las realidades superiores, ya que otorga la alegría, pues quien posee la gracia tiene la caridad; y quien tiene la caridad, ama a Dios y lo posee; y quien posee lo que ama, se alegra. En consecuencia, donde hay caridad hay alegría: "El Reino de Dios no es comida y bebida, sino alegría en el Espíritu Santo" (Rm 14 [17]). El Salmista había perdido esa alegría; y por eso ruega que se lo devuelva, cuando dice: *Devuélveme la alegría*, no de las cosas mundanas, sino *de tu salvación*. Otra versión lee: "La alegría de Jesús"[14], a saber, del Salvador, por quien se opera la remisión de los pecados. Habacuc al final [3, 18]: "Exultaré en mi Dios Jesús".

Hay otro efecto en relación con las realidades inferiores, y es la confirmación en gracia que se produce por el Espíritu Santo: *y confírmame con espíritu soberano*. Ahora bien, el Espíritu Santo confirma de dos modos. De un modo, da firmeza contra los males: "Te instruí con mano fuerte" (Is 8 [11]). De otro modo, fortalece en el bien: "Los que esperan en el Señor renuevan sus fuerzas" (Is 40 [31]). Esta fortaleza se posee mediante el Espíritu. En efecto, el cuerpo no está fuerte para sostenerse y para actuar si no es en

14 Cf. *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos,* ed. H. de Sainte-Marie, Abbaye de Saint-Jéròme, Roma 1954, p. 75.

virtud de la fortaleza espiritual; así también el hombre no es fuerte sin el Espíritu Santo. Pero éste no concede la fortaleza si no es el Espíritu soberano, porque un poder inferior no es suficiente para prestar auxilio contra un poder superior. Y el poder del diablo es grande: "No hay poder terreno que se le compare" (Jb 41 [24]). El hombre necesita ser auxiliado contra el diablo por el Espíritu soberano, es decir, el que es superior y domina sobre todo. Y el hombre necesita este Espíritu contra el espíritu de la carne: "Dios fortísimo de los espíritus de toda carne" (Nm 16 [22]). Además, lo necesita contra el espíritu del mundo: "No hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el espíritu que proviene de Dios" (1 Co 2 [12]). Igualmente contra el espíritu del diablo: "El espíritu maligno, enviado por Dios, invadió a Saúl" (1 S 18 [10]).

Hay que observar que en este pasaje del Salmo se hacen tres menciones acerca del espíritu: pues se habla de espíritu recto, espíritu santo y espíritu soberano. Y según la *Glosa*[15] algunos entienden el término 'espíritu' en sentido esencial, y según eso todo lo que no es cuerpo es espíritu, y de ahí que se llame espíritu al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Pero es mejor entenderlo en sentido personal. Ahora bien, el Espíritu Santo produce tres cosas en el hombre. Primero, la rectitud de intención: "Tu espíritu bueno me conduce a tierra justa" (Sal 142 [143, 10]). También nos santifica: "Según el espíritu de santificación" (Rm 1 [4]). Además, nos ennoblece, y nos hace príncipes: "Y porque sois hijos de Dios, envió Dios el espíritu de su Hijo en vuestros corazones" (Ga 4 [6]).

> [15 *Enseñaré a los inicuos tus caminos, y los impíos se convertirán a Ti.* 16 *Líbrame de las sangres, Dios, Dios de mi salvación, y mi lengua celebrará tu justicia.* 17 *Señor, abre mis labios, y mi boca anunciará tu alabanza.*]

Enseñaré. Antes el Salmista expuso sus peticiones a Dios; aquí promete una compensación. Promete, primero, lo que hará por Dios en el presente; segundo, lo que hará por Dios en el futuro, cuando dice: *Benignamente*.

Sobre lo primero, hace dos cosas. Primero, promete a Dios algunos sacrificios espirituales; segundo, justifica su abstención de sacrificios carnales, cuando dice: *Pues si hubieses querido*.

Promete a Dios un doble sacrificio espiritual, a saber, un sacrificio de enseñanza, por el cual se instruya al prójimo; segundo, un sacrificio espiritual de alabanza, por el que Dios sea alabado, cuando dice: *Líbrame*.

---

15 Cf. LOMBARDO, P., *Commentarium in Psalmos,* Patrologia Latina, ed. Migne, t. 191, 490.

Así pues, dice: *Enseñaré a los inicuos tus caminos*. Hay que observar que antes, en otro Salmo, dijo: "Pero Dios dijo al pecador: ¿Por qué proclamas mis justicias, y pones mi nombre en tu boca?" (49 [50, 16]). Con esto indica que no es congruente que un pecador enseñe la doctrina [divina]. Y por eso, durante el tiempo en que el Salmista se considera pecador, no promete anunciar la doctrina, sino después de que Dios le restituya el Espíritu soberano. Y a estos tales conviene poseer la doctrina y enseñarla a otros: "Os daré un pastor según mi corazón, que os apaciente con ciencia y doctrina" (Jr 3 [15]). Y sobre Cristo se dice en Hch 1 [1]: "Jesús comenzó a hacer y [luego] a enseñar".

No obstante, el fruto de la doctrina no es sólo la especulación sobre la verdad en orden a la contemplación beatífica, sino que el fin buscado es la conversión de los pecadores. Y por eso dice: *y los impíos se convertirán a Ti*. "Ellos se convertirán a ti, y Tú no te convertirás a ellos" (Jr 15 [19]). "Todas las gentes se convertirán al Señor" (Sal 21 [22, 28]). Y según la *Glosa*[16], el Salmo llama impíos e inicuos a las mismas personas, aunque David entiende que los inicuos son los que pecan contra Dios; y por eso dice expresamente: *Enseñaré a los inicuos*, como si dijese: Algunos, si bien veneran a Dios, sin embargo actúan contra el prójimo, y cometen injusticias; y a éstos les enseñaré tus caminos, a saber, para que no ofendan al prójimo: "Tenemos mandato de Dios de que quien ama a Dios ame también a su hermano" (1 Jn 4 [21]).

Líbrame de las sangres. Aquí promete un sacrifico de alabanza. Existen dos obstáculos para este sacrificio. Uno es el reato del pecado; otro es la debilidad interior. Así pues, primero ruega quitar el primer obstáculo; segundo, ruega quitar el segundo, cuando dice: *Señor, abre mis labios*. De modo que ruega la remoción del obstáculo, y promete un sacrificio de alabanza.

El obstáculo para la alabanza divina, como se ha dicho, es el reato de la culpa: "No es bella la alabanza en la boca del pecador" (Si 15 [9]). Pero David era reo de una culpa grave; y por tanto ruega ser librado de ella, y por eso dice: *Líbrame de las sangres*. Según la *Glosa*[17], la palabra 'sangre' no suele declinarse en plural; pero el traductor quiso hacerlo para expresar [la pluralidad del] el pecado, pues se refiere a la concupiscencia de la carne, que procede de la carne y de la sangre: "No te lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos" (Mt 16 [17]). Como si dijese: Líbrame de los pecados cometidos a causa de la carne y de la sangre. O también hay

16 Cf. LOMBARDO, P., *o. c.*, t. 191, 490.

17 Cf. LOMBARDO, P., *ibid.*, 491.

que decir que David había cometido la culpa de adulterio y de homicidio; y en ambos existe sangre, pues en el homicidio se derrama la sangre: "El Señor abominará al hombre de sangre y de engaño" (Sal 5 [7]); y el adulterio procede de la excitación de la sangre. Por eso dice: *de las sangres*. "La sangre se mezcla con la sangre" (Os 4 [2]). ¡Oh Dios!, líbrame pues de las sangres, pues sólo Tú puedes hacerlo: "Yo soy quien borra tus iniquidades, y no recordaré tus pecados" (Is 43 [25]); y porque Tú eres el *Dios de mi salvación*, es decir, el que me puede salvar; *y mi lengua celebrará*, esto es, proclamaré tu justicia con gusto y alegría interior del corazón: "Entonaréis canciones como en noche de fiesta" (Is 30 [29]); también en el mismo lugar: "Llegan a Sión cantando alabanzas, y una alegría eterna coronará su cabeza" (Is 35 [10]). "En medio de un canto de exultación y de alabanza" (Sal 41 [42, 5]).

Señor, abre mis labios. Hay que saber que el hombre a veces se ve impedido para la enseñanza también a causa de un impedimento interno del habla; y a veces eso sucede por culpa de los oyentes: "Tu lengua se pegará al paladar, y estarás mudo" (Ez 3 [26]), y más adelante: "Porque es una casa exasperante" [Ez 3, 26.27]; o también a causa de su propio pecado: "Toda iniquidad cerrará su boca" (Sal 106 [107, 42]). Como "sólo Dios hace elocuentes las lenguas de los niños" (Sb 10 [21]), por eso ruega: Señor, quita de mis labios los obstáculos en que incurrí por el pecado, y Tú *abre mis labios*. Efesios al final [6, 19]: "A fin de que me sea dado abrir mi boca para hablar y anunciar con confianza el misterio del Evangelio". Pero hay que notar que 'abrir la boca' significa la profundidad de la doctrina; y que en las Escrituras 'abrir la boca' se encuentra por doquier, como en Jb 3 [1]: "Tras estas cosas, Job abrió su boca"; y en Mt 5 [2]: "Abriendo Jesús su boca", a saber, para manifestar la profundidad de la Escritura. Y entonces *mi boca anunciará tu alabanza*; como si dijese: Lo que tengo en el corazón, lo confieso con la boca.

> [18 *Pues si hubieses querido un sacrificio, te lo habría ofrecido; no te complacerás con los holocaustos*. 19 *El sacrificio a Dios es un espíritu atribulado; un corazón contrito y humillado, Dios, no lo despreciarás.*]

Pues si hubieses querido un sacrificio. Aquí el Salmista se justifica. Primero, muestra el sacrificio que no es grato a Dios; segundo, señala el sacrificio que es grato a Dios, cuando dice: *El sacrificio a Dios*.

Así pues, dice: Prometo por mi parte la enseñanza y la alabanza, pues tal sacrificio te honrará; pero el sacrificio carnal no lo aceptas. Y por eso dice: *si hubieses querido un sacrificio*, a saber, carnal, *te lo habría ofrecido*; pero

ciertamente *no te complacerás con los holocaustos*.

Pero, ¿acaso no quiere los sacrificios carnales? Si aquellos sacrificios no los aprueba Dios, ¿por qué mandó realizarlos en la antigua ley? Hay que responder que los mandó realizar, no para Sí mismo, sino porque eran figura del verdadero sacrificio interior por el que Cristo se ofreció; y son signos del sacrificio interior, en tanto que el hombre ofrece su alma a Dios. Y, además, fueron instituidos a causa de los hombres rudos, que no tenían conocimiento de Dios, y por eso convenía que mediante cosas materiales honraran y conociesen a Dios, a fin de que no ofreciesen sacrificios a los ídolos, a lo que estaban muy inclinados. Pero como David, en virtud del Espíritu Santo, sabía que el sacrificio del corazón era grato a Dios, no ofreció aquí sacrificios materiales.

Ahora bien, entre todos los sacrificios, los holocaustos eran los más gratos a Dios. Y, no obstante, tales holocaustos no eran gratos a Dios a causa de él [David]; por eso dice: *No te complacerás con los holocaustos:* porque si éstos te hubiesen sido gratos en todo caso, te los hubiese ofrecido. Y si se objeta que eran de aroma suavísimo para el Señor, hay que responder que lo eran a causa del sacrificio prefigurado, y en cuanto signo del sacrificio interior, que es el que agrada a Dios. Por ese motivo añade: *El sacrificio a Dios*, a saber, grato, *es un espíritu atribulado*. Agustín dice en el cap. 10 de *La Ciudad de Dios*: "Todo sacrificio que se ofrece exteriormente es signo del sacrificio interior en el que se ofrece el alma a Dios"[18].

Ahora bien, hay que saber que el alma del hombre se inclina al pecado, primeramente, por el gozo vano: "Estimé la risa como error, y al gozo le dije: ¿por qué me engañas en vano?" (Qo 2 [2]), esto es, me conduces al pecado; segundo, se endurece para las cosas espirituales a causa del pecado: "El corazón endurecido acabará mal" (Si 3 [27]). "Por tu dureza y tu corazón impenitente" (Rm 2 [5]); tercero, porque encuentra contentamiento en las cosas corporales, y no se cuida de las espirituales; y entonces se ensoberbece, lo que es "el inicio de todo pecado" (Si 10 [15]). Es necesario, por tanto, que el penitente que ofrece su corazón en sacrificio a Dios lleve a cabo las cosas opuestas a todas esas.

Primero, contra el gozo vano, conviene que acepte la tristeza de la penitencia; y por eso añade: *El sacrificio a Dios es un espíritu atribulado*, es decir, se entristece de todos sus pecados a la vez, y no sólo de uno de ellos: "La tristeza que es según Dios produce penitencia estable para la salvación"

18 SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, lib. X, 5, Corpus Christianorum. Series latina, t. 47, 277.

(2 Co 7 [10]). "El alma que está triste por encima de la magnitud del mal, y anda encorvada", y más adelante, "te da gloria y justicia, Señor" (Ba 2 [18]).

Contra el endurecimiento se opone la contrición, por lo que dice: *Un corazón contrito*. Y es de notar la diferencia que existe entre las cosas rotas y las cosas trituradas: en efecto, las cosas que se rompen se dividen en fragmentos grandes; las cosas que se trituran se dividen en fragmentos muy pequeños. Por tanto, mientras alguien tenga un corazón endurecido, permanece el corazón casi íntegramente en la malicia; pero cuando abandona totalmente el pecado, dándose a las cosas espirituales, se llama entonces contrito: "Yo, en otro tiempo riquísimo" (a saber, en bienes temporales) "de repente estoy contrito" (Jb 16 [13]).

Contra la soberbia se opone la humildad, y por eso dice: *y humillado, Dios no lo desprecia*, porque "Dios resiste a los soberbios, y a los humildes da la gracia" (St 4 [6]). Hay que observar que menciona el corazón y el espíritu. El espíritu corresponde a la animosidad, y por tanto al [apetito] irascible: "La cólera de los poderosos es como una tempestad que golpea un muro" (Is 25 [4]). El corazón pertenece al [apetito] concupiscible; y de ese modo se da a entender que debe ofrecerse en sacrificio a Dios todo lo relativo a la capacidad apetitiva.

> [20 *Benignamente trata, Señor, con buena voluntad a Sión, para que se afiancen los muros de Jerusalén.* 21 *Entonces aceptarás un sacrificio de justicia, las oblaciones y holocaustos; entonces se ofrecerán novillos sobre tu altar.*]

Benignamente. Aquí [David] promete lo debe llevar a cabo en el futuro. Y, primero, ruega lo que Dios debe hacer. Segundo, lo proclama, al decir: *Entonces aceptarás*.

La mirada de David consideraba dos cosas. Una cercana, pues era cosa visible; otra lejana, pues era cosa figurada.

La primera consiste en que se lee que David edificó los muros de la ciudad de Jerusalén, pero no los había terminado; y que una vez acabados, debía construirse el templo; y por eso dice: *trata, Señor, con buena voluntad a Sión, para que se afiancen los muros de Jerusalén*. Y una vez terminados los muros, se edificará el templo, *y entonces aceptarás un sacrificio de justicia, las oblaciones y holocaustos*. Y todo esto era visual.

Pero si nos referimos a lo figurado, hay que decir que existe una doble Jerusalén, a saber, la celestial: "La Jerusalén que está arriba es la libre, que es

nuestra madre" (Ga 4 [26]). La otra es la Iglesia presente, que es la imagen reflejada de aquella: "Vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo desde Dios" (Ap 21 [2]). Y ambas poseen muros. Los muros de la Jerusalén celestial son los baluartes de la eternidad y de la inmortalidad, que los santos han alcanzado gracias a Cristo: "Quien resucitó a Jesucristo también vivificará nuestros cuerpos mortales" (Rm 8 [11]). Los muros de la Jerusalén presente, o sea, de la Iglesia, son los sacramentos de la gracia y los doctores: "No habéis allanado las brechas, no habéis rodeado con muros las casa de Israel para que podáis resistir en la batalla" (Ez 13 [5]). David había previsto con espíritu de profecía la construcción de estos muros (Is 56). Para edificar, pues, estos muros, Tú, *Señor*, *trata benignamente*, esto es, muestra la benignidad que el Apóstol dice ya cumplida: "Apareció la benignidad y la humanidad de Dios nuestro salvador" (Tt 3 [4]). Y esto no en virtud de nuestros méritos, sino en virtud de tu buena voluntad: "Para que discernáis cuál es la voluntad de Dios, lo que es bueno, lo que le agrada, lo que es perfecto" (Rm 12 [2]). "Esta es la voluntad de Dios, vuestro santificación" (1 Ts 4 [3]). Y hazlo Tú *para que se afiancen los muros de Jerusalén*, tanto la militante como la triunfante.

Pero, ¿qué sucederá entonces? *Entonces aceptarás un sacrificio de justicia*. Ahora bien, esto puede interpretarse de tres modos. Los dos primeros pertenecen a la Iglesia presente.

Un primer modo, en referencia al sacrificio: no a aquel en que se matan corderos, sino a aquel en que se inmolan hombres a causa de Cristo. Y aquí existe un doble grado, pues el primer lugar lo ocupa el sacrificio de Cristo: "Me amó y se entregó por mi" (Ga 2 [20]); y por eso dice: *Entonces*, esto es, durante la edificación de los muros de Jerusalén, o sea, de la Iglesia, *aceptarás un sacrificio de justicia*, por el que se ofreció Cristo, Él, que es justo: "¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?" (Jn 8 [46]); y es tal su poder que satisface por el hombre para justificarlo. El segundo lugar lo ocupan los demás santos que se ofrecieron en sacrificio a causa de Dios, por lo que dice: *Oblaciones*, es decir, los confesores que, confesando a Cristo, en lo que estaba de su parte se ofrecieron a morir, aunque finalmente no fuesen inmolados: "Hijos de Israel que ofrecisteis espontáneamente vuestras almas al peligro, bendecid al Señor" (Jc 5 [2]). *Y holocaustos*. Estos son los mártires: "Nadie tiene mayor caridad que el que da su alma por sus amigos" (Jn 15 [13]). *Entonces aceptarás*, cuando los santos mismos se ofrezcan así, como novillos sobre tu altar, o sea, sobre tu confesión de fe y sobre Cristo; es decir, entregándose como novillos a la inmolación, a causa de Cristo y de la fe en Cristo.

El segundo modo se refiere a las obras de los justos; y el sentido es éste: Aceptarás la justicia como sacrificio, porque las obras de justicia y de misericordia son como un sacrificio. Hb al final [13, 16]: "No olvidéis la beneficencia y la comunión, pues Dios se complace en tales sacrificios". Y entonces aceptarás las oblaciones. Según Gregorio[19], el holocausto consistía en que se consumía todo; y simboliza los hombres perfectos que se entregan totalmente a Dios. Las oblaciones son aquellos que ofrecen alguna cosa y algo se reservan. Y entonces los sacerdotes *ofrecerán novillos*, esto es, los nuevos conversos, *sobre tu altar*, es decir, sobre la confesión de Cristo. O también: entonces los prelados superiores ofrecerán predicadores que mugirán la doctrina de la fe *sobre tu altar*, es decir, sobre la confesión de la fe.

La tercera interpretación se refiere a la Jerusalén celestial; y el sentido es éste: *Entonces*, es decir, cuando se edifiquen los muros de la Jerusalén celestial, *aceptarás un sacrificio de justicia.* Aquí en la tierra a veces se ofrece un sacrificio de penitencia; pero allí sólo existe un sacrificio de alabanza: "Tu pueblo, todos serán justos, y heredarán la tierra para siempre" (Is 60 [21]). Y tal es el sacrificio de alabanza de que habla el Sal 83 [5]: "Dichosos los que habitan en tu casa, te alabarán por los siglos de los siglos". Y entonces aceptarás *las oblaciones*, es decir, los santos más humildes; *y los holocaustos*, es decir, los santos más grandes. Y esta será la ofrenda de los Ángeles, de que se habla en Mt 13 [30]: "Almacenad el trigo en mi granero". Y estos Ángeles *ofrecerán* los santos *sobre tu altar*, o sea, en la gloria celestial: "Se le dio mucho incienso para que ofrezca las oraciones de todos los santos sobre el altar de oro" (Ap 8 [3]). Sal 68 [69, 32]): "Y agradará a Dios más que un novillo de cuernos y pezuñas".

19 Cf. SAN GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem* II, homilia VIII, 15-18, Corpus Christianorum. Series latina, t. 142, 347-349.

ESTUDIOS

PIOTR ROSZAK*

SANTO TOMÁS DE AQUINO, COMENTADOR DE LOS SALMOS

En los últimos años se observa un creciente interés entre los investigadores sobre la herencia bíblica de santo Tomás de Aquino, que ha sido con gran frecuencia identificado sólo con sus obras sistemáticas y grandes síntesis dogmáticas de la *Suma de teología* o de la *Suma contra Gentiles*. Santo Tomás viene presentado con frecuencia como un pensador 'repetitivo' (que sugiere un uso perfecto del método escolástico de debates)[1] y poco 'bíblico'. No obstante, en los comentarios bíblicos muestra su verdadero rostro: el de un teólogo preocupado por el crecimiento espiritual de los lectores de la Palabra, asimilando los datos de la Revelación y mostrando su eficacia[2].

Su exégesis de los libros del Antiguo Testamento continúa siendo desconocida de manera general[3]. Sin embargo, la exégesis de santo Tomás revela su admirable sensibilidad hermenéutica para descubrir el misterio de Jesucristo en el amplio contexto de la historia de la salvación: la triada *umbra-imago-res* marca el ritmo de sus comentarios y decide el carácter contemplativo de su exégesis[4]. Principalmente los Salmos aparecen como fundamento de una espiritualidad cristocéntrica cuyo eje consiste en una lectura llevada a cabo a partir de los cuatro *sensus* (la *quadriformis ratio* conocida ya

---

* Doctor en Teología; profesor adjunto del Departamento de la Teología Fundamental y Religión de la Universidad "Nicolás Copérnico" (Toruń, Polonia). Profesor Asociado de Teología Dogmática de la Universidad de Navarra (Pamplona, España).

1 Cf. ROSZAK, P., «*Disputatio* en la vida de la universidad medieval a la luz del *Verbum Abbreviatum* de Pedro Cantor», en: *Dysputy Nawarryjskie w Toruniu*, red. P. Roszak, KPTKO, Toruń, 2010, pp. 149-162.

2 DAVIES, B., «Aquinas and the Academic Life», *New Blackfriars* 83 (2002), pp. 336-345.

3 M. Rossi reclama una mayor atención a la exégesis del Aquinate.

4 Cf. SON, E., «Thomas d'Aquin et l'Écriture: une exégèse contemplative», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 4 (2007), pp. 731-741; Cf. también: TORRELL, J.-P., «Spiritualitas chez S. Thomas d'Aquin. Contribution à l'histoire d'un mot», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 73 (1989), pp. 575-584.

desde los tiempos de san Gregorio Magno), y acompañada del convencimiento de la unidad del plan salvífico[5].

Los oyentes de la *expositio* tomasiana, aquellos que formaban el recién creado *studium generale* en Nápoles, tenían oportunidad de recibir la clave de intepretación de aquellos Salmos que modelaban la espiritualidad de generaciones de cristianos, presentes ya en la liturgia primitiva de la Iglesia, en los escritos de los Padres, y en los comentarios de los maestros de la escolástica. Las ideas expuestas en la *Postilla super Psalmos* nos muestran a santo Tomás en los últimos años de su vida, poco antes de su experiencia mística en la capilla de san Nicolás en Nápoles el 6 de diciembre de 1273; transmite de la manera habitual en él —sintética, pedagógica y contextual— la sabiduría de la salvación escondida en los Salmos, que para él constituían el "evangelio del Antiguo Testamento" y la "materia de toda la teología"[6].

PSALTERIUM SCHOLASTICORUM

El comentario del Aquinate a los Salmos no surge del vacío. Tiene en cuenta los intentos precedentes de mostrar el sentido de los Salmos que encontramos en los Padres de la Iglesia y en los teólogos de la temprana Edad Media. Al inicio de su comentario a los Salmos, el propio Aquinate toma conciencia de esa herencia teológica que asume en su reflexión y la reelabora de manera que aporte respuesta también a los problemas de la generación cristiana del siglo XIII[7].

La exposición de los Salmos era considerada uno de los comentarios bíblicos más importantes, si bien en tiempos de santo Tomás no pertenecía al programa fundamental de la enseñanza teológica medieval. La época del Aquinate es el tiempo del paso de los comentarios monacales al comentario escolástico. Los primeros, llevados a cabo por un grupo reducido de monjes, se basaban en la *lectio divina*, y concentraban su interés en identificar en el texto consejos prácticos para la vida virtuosa. El comentario escolástico, en cambio, apoyándose en la *quaestio* y en la *auctoritas*, aplica la herramienta de

---

5 Es muy amplia la bibliografía actual dedicada a los sentidos bíblicos: cf. MCCARTHY, B., «El modo del conocimiento profético y escriturístico en Santo Tomás de Aquino», *Scripta Theologica* 9 (1977), pp. 425-484; CARNEVALE, L., «Esegesi letterale e metafora: da Tommaso d'Aquino alla scuola antiochena», *Vetera Christianorum* 39 (2002), pp. 101-114; DE LUBAC, H., *Exégese medievale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 t., Paris, 1959-1964.

6 *In Ps.,* prooemium.

7 Cf. SELVA, A., «Un'opera di san Tommaso ignorata: il Comento ai Salmi», *Dominicus* 1 (2002), pp. 3-12.

las nociones filosóficas y procura descubrir en el texto sálmico no sólo las motivaciones para el obrar virtuoso (sentido moral), sino también las profundas intuiciones dogmáticas contenidas en los Salmos[8]. Además, como ha demostrado la investigación de Martin Morard, los comentarios a los Salmos escritos entre los siglos XII-XIV tienen en el Aquinate un representante de esta época de transición: por un parte, la influencia de Pedro Lombardo y su *Gran Glosa* y el comentario a los Salmos; y, por otro lado, la *Postilla* de Nicolás de Lira forman un marco cronológico y cultural[9]. La influencia de Pedro Lombardo a la *Postilla super Psalmos* será tan relevante que Morard piensa que prácticamente el comentario del Aquinate es, en realidad, un gran comentario a Lombardo (quien, de otra parte, sirvió de fundamento a santo Tomás para sus reflexiones cristológicas en la Suma de Teología).

Junto a Lombardo, el Aquinate —merece la pena subrayarlo— se remite también a Hugo de S. Caro, que es bien conocido en la historia de la exégesis por su impresionante concordancia bíblica y su preocupación por el estándar del texto bíblico. Sobre todo su *Postilla* a los Salmos seguramente sirvió a Tomás —aunque no la cita abiertamente— para impartir su curso sobre los Salmos[10]. También se sirvió de las interpretaciones de los Padres de la Iglesia, comenzando por Agustín, Isidoro de Sevilla, Juan Damasceno, Juan Crisóstomo; se sirvió de sus contemporáneos —Alberto Magno y Guillermo de Breton— así como de los pensamientos de Aristóteles, Cicerón, Plutarco, Séneca hasta llegar a Maimónides. La riqueza y abundancia de las fuentes, referentes también a la historia de Israel (p. ej. Flavio Josefo) o las vidas de los santos (*Legenda aurea* de Jacobo de Voragine), hacen de los *Super Psalmos* una obra profundamente enraizada en la tradición de la Iglesia y en la corriente clásica de la filosofía[11].

---

8 Refleja muy bien este paso de la *lectio divina* a los auditorios de las universidades medievales, y la aparición de las "nuevas herramientas teológicas": EVANS, G. R., *Old arts and New Theology: The Beginnings of Theology as an Academic Discipline,* Oxford, 1980, p. 153.

9 Cf. HENDRICKX, M., «Sagesse de la parole (1 Co. 1, 17) selon saint Thomas d'Aquin. Le commentaire de saint Thomas et la Grande Glose de Pierre Lombard», *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988), pp. 336-350.

10 TORRELL, J. P., «Hugues de Saint-Cher et Thomas d'Aquin. Contribution à l'histoire du traité de la prophétie», *Revue Thomiste* 74 *(*1974), pp. 5-22.

11 GINTHER, J., «The Scholastic Psalm's Commentary as a Textbook for Theology: The Case of Thomas Aquinas», en: *Omnia dice - Medieval Studies in Memory of Leonard Boyle,* red. A. Duggan, Ashgate, Aldershot, 2005, pp. 211-229.

LOS SALMOS Y LA EXÉGESIS ECLESIAL DE SANTO TOMÁS

La cuestión de la hermenéutica bíblica se encontraba siempre en el corazón de la teología académica de la Edad Media[12]. Desde los primeros instantes de su actividad académica, los Salmos pertenecían al método de hacer teología en el Aquinate. Cuando en 1252 presenta el *Principium* —clase magistral, vinculada a la concesión del título del Maestro en Teología— la inspiración le viene del Salmo 103,13 (*Rigans montes de superioribus eius…*), que le permite mostrar perfectamente los modos de transmisión de la sabiduría propia de la *sacra doctrina* que, como enseña el Salmo de manera muy plástica, baja del cielo y llena toda la tierra. Con el tiempo, se hará frecuente la remisión al Libro de los Salmos en numerosos escritos sistemáticos, y especialmente su comentario se encuentra presente en la cristología de la *Tertia Pars* de la *Summa*[13].

La exégesis de santo Tomás, como indica M. Levering, es también esencialmente eclesial, pues busca el sentido de la Escritura en diálogo con la fe de la Iglesia[14]. No adelanta las respuestas *a priori*. Más bien, plantea preguntas y se incorpora al diálogo de Cristo con su Cuerpo Místico, siguiendo así la intuición de san Agustín que proponía leer los Salmos como referidos al *Christus totus*, Cristo entero, tanto a la Cabeza como a los miembros de su Cuerpo Místico[15]. Comentando los Salmos, descubrimos a santo Tomás como hombre de la Iglesia, sumergido en la tradición y mostrando aspectos que los Salmos iluminan, a veces de modo imperceptible en la lectura cotidiana[16].

El comentario a los Salmos tomasiano disponible es la *reportatio*, esto es, los apuntes de Reginaldo de Piperno (probablemente), que no fue revisado por el maestro. Los apuntes de clase del Aquinate seguramente se conservaron recogidos por Reginaldo hasta la muerte de santo Tomás, y después

---

12 ALARCON, E., «Advanced in our historical knowledge of Thomas Aquinas», *Anuario Filosófico* 2 (2006), 389ss.

13 Respecto al carácter y alcance de esta influencia, la opinión de los investigadores no es unánime: habitualmente se solía defender la tesis de la complementariedad del comentario a los Salmos y la tercera parte de la "Suma de teología"; otros, sin embargo, insisten en la gran coincidencia terminológica con la *secunda pars*.

14 LEVERING, M., «Ecclesial exegesis an ecclesial authority: Childs, Fowls and Aquinas», *The Thomist* 3 (2005), pp. 407-467.

15 TORRELL, J.-P., «Le Christ dans la 'spiritualité' de saint Thomas», en: *Christ Among the Medieval Dominicans*, red. K. Emery y J.Wawrykow, Notre Dame, 1998, pp. 197-219. Merece la pena recordar que los Padres de la Iglesia más citados en el comentario a los salmos son precisamente san Agustín y san Jerónimo.

16 Cf. BOYLE, J. F., «St. Thomas Aquinas and Sacred Scripture», *Pro Ecclesia* 4 (1995), pp. 92-104.

fueron publicados, convirtiéndose en base de todas las copias posteriores. Aunque no sea un texto directamente escrito o dictado por el Aquinate, sin embargo arroja luz sobre los últimos momentos de la actividad docente de santo Tomás. Le vemos "en acción" en lo suyo, que era enseñar. La *Postilla* nos lo presenta no solamente como un *magister in Sacra Pagina* que expone las verdades fundamentales de la fe, sino también induciendo a cambiar la vida y a elegir las actitudes evangélicas en todas las circunstancias de la vida humana.

EL TEXTO DE *SUPER PSALMOS*

No disponemos todavía del texto crítico completo del comentario de santo Tomás a los Salmos. Existen cuatro manuscritos conservados y tres ediciones modernas de la obra[17]. Pedro Urcelli descubrió en el Museo dell'Archivio di Stato en Napoles el manuscrito que contenía la *Postilla super partem Psalterii* de santo Tomás de Aquino. Disponemos así del texto también del comentario a los salmos 52-54. Desgraciadamente, a consecuencia del bombardeo de Nápoles durante la Segunda Guerra Mundial, el manuscrito fue destruido y hoy disponemos únicamente de la edición impresa de dichos textos del año 1880[18]. Se mantiene el interrogante del motivo por el que el comentario termina con el Salmo 54,12. Entre las posibles explicaciones, la más probable —comparando la extensión de *Super Psalmos* con otros comentarios bíblicos (al Evangelio de san Juan o el de san Mateo)— parece que eso pudo ser una consecuencia de la clausura del año académico.

Hasta 1880 se pensaba que el comentario de los Salmos terminaba en el salmo 51, conteniendo tres nocturnos tradicionales de los Salmos: es el título que figuraba en el catálogo más antiguo de las obras del Aquinate escrito por Bernardo Gui. No obstante, uno de los catálogos preparado por Bartolomé de Capua para la canonización de Tomás misteriosamente se refería a cuatro nocturnos: *Super quatuor nocturnos Psalterii.* Los nocturnos eran partes del *matutinum* del Oficio rezado por los clérigos, y contenían la recitación de los Salmos a modo de *lectio* continua: el domingo se meditaban los Salmos 1-20 (con excepción de los Salmos 4 y 5); el lunes, los Salmos 26-37 (excepto los

17 Se trata de los manuscritos de la Universidad de Bolonia (*Bo*), dos de la Biblioteca Vaticana (*V1, V2)* y el de la Biblioteca de los Médicis en Florencia (*F*). La edición crítica también habrá de tener en cuenta las ediciones modernas de Venecia en 1505 (*Ed1)*, de Lyon en 1520 r. (*Ed2*) y la edición de Pío V en 1570 r. (*Ed3)*. Como dato comparativo, para la *Secunda Secundae* existían unos 280 textos diversos.

18 SELVA, A., «San Tommaso d'Aquino e la Postilla Super Psalmos, Napoli, 1272-1273»*, Sacra Doctrina* (2006), pp. 167-189.

Salmos 21 y 25); el martes, los Salmos 28-51 (excepto los Salmos 42 y 50); el miércoles, los Salmos 52-67 (excepto los Salmos 62, 64 y 66).

Hay que notar que santo Tomás, en su comentario a los Salmos, no sigue el criterio litúrgico (el concepto de "nocturno" no pertenece a su época), sino que se adapta al ciclo de la Vulgata. Según algunos investigadores, desde el inicio se produjeron intentos de "revisión" del comentario tomasiano, con intervenciones redaccionales en el texto para explicar los lugares enigmáticos de *Super Psalmos*, que propiciaron fórmulas a veces muy ajenas a santo Tomás[19].

a) *Datación*

Las obras del Aquinate no contienen ninguna anotación especial acerca de la fecha en que fueran escritas o pronunciadas. Por ello, quedan las hipótesis que intentan relacionar los escritos de Tomás con las circunstancias de su vida. Tradicionalmente se admite que los *Super Psalmos* se relacionan con la última etapa de la vida del Aquinate, entre octubre 1272 y junio 1273. Mantienen esta opinión Mandonnet, Glorieux, Weisheipl, aunque en su día algunos (Bataillon, Tugwell) propusieron que el comentario a los Salmos surgió en los primeros años de la actividad docente de Tomás, apelando como argumento a la falta de referencias a las nociones teológicas habituales en los últimos años de su vida, y a la sorprendente decisión de dejar para más tarde un comentario tan importante para la época medieval como era el de los Salmos. Parece que habría que situarlo en la etapa napolitana de la vida de santo Tomás, a la vista de la crítica externa —que al final convenció al mismo Bataillon— que se basaba en la influencia de la traducción de la *Retórica* de Aristóteles, hecha por G. Moerbecke; a la mención de san Luis (ya canonizado) en el comentario; así como también a la presencia de algunos conceptos teológicos sólo formulados al final de su vida (teología del episcopado).

Identificado Nápoles como lugar originario de la *Postilla*, algunos, como J. Ginther, precisan la fecha en las clases de los meses entre septiembre hasta el 6 de diciembre de 1273[20]. Probablemente Tomás explicaba los salmos durante las clases de la mañana (*lectio prima*), y en las clases de la tarde los temas que contiene la *Tertia Pars* qq.1-59. Sería una decisión muy lógica del Aquinate: si los Salmos hablan de Cristo, y son una ocasión excelente para

19 MORARD, M., «A propos du Commentaire des Psaumes de saint Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste* 96 (1996), pp. 653-670.

20 GINTHER, J., «The Scholastic Psalms' Commentary...», p. 217.

enseñar a los estudiantes a pensar "cristológicamente", entonces las clases posteriores podían desarrollar las nociones especiales para las que normalmente (el salmo 21 es una notable excepción) no hay tiempo al explicar los libros de la Biblia. Estas clases solían tener una dinámica muy parecida: división del texto, comentario exegético, preguntas de los estudiantes o del maestro. Un argumento de valor añadido que confirmaría la datación de Ginther sería el dato de los 54 días escolares que se cuentan entre el día tradicional de apertura del curso (fiesta de san Miguel) y el día de san Nicolás, cuando Tomás decidió dejar de escribir. De esta manera, el *Super Psalmos* sería la última obra bíblica de santo Tomás que resumiría de algún modo su actividad comentadora a la que dedicó la mayor parte de su actividad académica. Sería un legado espiritual muy particular del Aquinate.

b) *División de los salmos*

Las primeras investigaciones del comentario del Aquinate a los Salmos ya observaron un estilo diferente respecto a sus demás escritos exegéticos[21]. Probablemente, como sugiere M. Morard[22], es la consecuencia de que los destinatarios de las clases dedicadas a los Salmos eran diferentes —también intelectualmente— de los estudiantes de París.

Merece atención el *Prooemium* que abre el comentario a los Salmos. A ejemplo de los prólogos aristotélicos, se tratan aquí las cuestiones relacionadas con el llamado *accessus ad auctorem* (conocido también como *didascalica*, *circumstantiae* o *periochae*); sin embargo, santo Tomás sustituye su forma tradicional por un análisis basado en las cuatro causas aristotélicas[23], es decir: la división del texto (*divisio textus)*, tan importante en todos los comentarios de santo Tomás; la metodología aplicada; las fuentes; las principales líneas temáticas y el autor mismo[24]. Es también el momento oportuno para explicitar la óptica cristocéntrica de su interpretación, pues el libro de los Salmos le parece al Aquinate no tanto profecía, sino más bien evangelio[25]. Por eso, al comentar los Salmos santo Tomás enseña a su oyentes napolitanos

21 Cf. COLUNGA, A., «Los sentidos de los Salmos según santo Tomás», *Ciencia Tomista* (1917), pp. 353-362.

22 MORARD, M., «A propos du Commentaire des Psaumes…», p. 655.

23 MRÓZ, M.; ROSZAK, P., «*Perfectum secundum intellectum et affectum*. Ideał egzegety i jego pracy komentatorskiej wg Tomasza z Akwinu», *Teologia i Człowiek* 10 (2007), pp. 113-130.

24 BATAILLON, L.-J., «Approaches do the Study of Medieval Sermons», *Leeds Studies in English* 11 (1980), p. 22.

25 *In Ps.,* prooemium.

a descubrir el sentido cristológico y eclesiológico escondido (el *Christus totus*).

La convicción de que en la lectura de los Salmos resplandecen los misterios de Cristo se refleja ya en la división temática de los Salmos que santo Tomás presenta en el *Prooemium.* El Aquinate expone el triple *ordo* tradicional, siguiendo así la herencia recibida de la tradición.

El primer criterio de división hace referencia a la simbólica del número de los salmos (150) que está compuesto por la suma de 80 y 70: estos sumandos contienen en sí las cifras 8 y 7, que en el lenguaje bíblico tienen un claro contenido teológico. El número 7 evoca el ritmo natural de la vida terrena del hombre, marcada por el paso de las semanas. El número 8 indica un cierto transcender esta vida que se hace realidad con la resurrección. Tomás descubre así en los Salmos tanto los mensajes para la vida de la fe en la tierra como la luz que ilumina la realidad de la vida futura. Las dos cifras pueden significar también los dos "sacramentos": la antigua economía (pues muchas veces encontramos en ella la referencia al número 7); y la nueva, donde el "octavo" día señala la resurrección.

El segundo criterio del triple *ordo* considera las agrupaciones menores. Aplica el criterio lingüístico de ciertas formulas, como *fiat, fiat* o *amen, amen*, que permiten dividir el libro en cinco secciones: la primera termina con el Sal 40; la segunda termina con el 71; la tercera termina en el Sal 88; la cuarta termina en el Sal 106; la quinta termina con el Sal 150.

El tercer criterio es la existencia de tres series de salmos, cada una de ellas con 50 salmos, diferenciadas por su contenido, a saber, los tres estados del Pueblo de Dios: el estado de penitencia, el de justicia y el de gloria. Una cierta transición entre esos estados lo constituyen el Sal 51 y el Sal 100. Cada una de estas "cincuentenas" se divide luego en grupos reducidos de 10 Salmos

c) *Salterios utilizados por santo Tomás*

Tomás no es un exégeta histórico-crítico del siglo XX. No obstante, no le resultan ajenas las cuestiones relativas, por ej., a la crítica textual. De hecho, leyendo el comentario podemos encontrar constantes observaciones como éstas: *alia littera habet…*[26], *Hieronymus habet…*[27], *littera nostra dicit*[28]. Se manifiesta así una búsqueda del texto auténtico, y las consultas del Aquinate a

26 *In Ps.* 10, n. 1.

27 *In Ps.,* 5, n. 2.

28 *In Ps.,* 16, n. 6.

las distintas versiones o lecturas del texto para encontrar la mejor. Un buen ejemplo lo ofrece el Sal 10, cuando Tomás hace notar que unas veces se lee *quae* y en otras lecturas aparece *quem*, término que según él explica mejor el contexto, y conduce hacia una interpretación cristológica[29]. De manera parecida, en el análisis del Sal 47, hace referencia al Salterio Romano, y desarrolla el tema del conocimiento de Dios y sus distintos niveles (por ej., su conocimiento de la "casa de la ciudad", que literalmente es Jerusalén, es decir, la comunidad judía, pero también la Iglesia, o incluso la vida eterna). Tomás observa que esta variante del texto concuerda con la traducción de san Jerónimo, y por eso le parece más adecuada[30].

Tomás tiene a su disposición, como señala en el Prólogo, tres traducciones de los Salmos: la romana, la galicana y *iuxta hebraeos*, cada una relacionada de alguna manera con la persona y la obra de san Jerónimo[31]. La primera de ellas se basa en la antigua traducción latina anterior a san Jerónimo (*Vetus Latina*), y que se mantuvo en la liturgia primitiva de la Iglesia, si bien no poco corrompida ya en tiempos de san Jerónimo. Respondiendo a la petición del papa Dámaso, Jerónimo corrigió ese texto que era muy popular en Italia (de ahí su nombre de *Psalterio romano*). Como la traducción no concordaba con el texto griego, Jerónimo tradujo los Salmos del griego al latín (apoyándose en la versión de los LXX y en la *Hexapla* de Orígenes). Por otra parte, el papa Dámaso recomendó el uso de esta versión en las Iglesias de Francia (*Psalterio gallicano*).

La tercera traducción, *iuxta hebraeos*[32], se relaciona con las reservas de los judíos sobre la traducción griega, que no concordaría con la versión hebrea. Por tanto, san Jerónimo llevó a cabo otra traducción, esta vez a partir del texto hebreo original. Esta versión, sin embargo, no fue introducida en

---

29 *In Ps.* 10, n. 1: quoniam quae perfecisti destruxerunt. *Alia littera, quoniam quem perfecisti; sed prima melior est, et secundum Hieronymum, quoniam* leges quas perfecisti destruxerunt *(...) Si dicatur,* quem perfecisti destruxerunt*, sic intelligitur de Christo, quem tu perfecisti.*

30 *In Ps.* 47, n. 4: *secundum hoc dicitur in Psalterio Romano: Deus in gradibus ejus cognoscetur; quia non omnes aequaliter cognoscent, sed erunt diversi gradus cognitionis secundum quosdam.* 1 Cor. 15: stella differt a stella in claritate. *Sed hoc erit, cum suscipiet eam, ad adjuvandum; quia ipse est susceptor et auxiliator noster. Alia autem littera Hieronymi habet, in auxiliando.*

31 Cfr. RYAN, T., *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2000, 17n.

32 *Sancti Hieronymi psalterium iuxta hebraeos*, éd. critique par Henri de Sainte-Marie**,** Abbaye de Saint-Jéròme, Roma, 1954.

ninguna liturgia de las Iglesias, aunque a menudo la consultaban los copistas[33].

En su comentario a los Salmos, aunque se refiere a las diferentes variantes del texto, santo Tomás habitualmente opta —como la Orden dominicana en la época medieval—[34] por el Salterio galicano, y no el romano, aunque sin decirlo expresamente. Esta opción por el salterio galicano estaba bien motivada, pues la traducción del salterio romano estaba superada, además de la creciente importancia que tenía el salterio galicano para la vida de la Iglesia en esta época[35]. De esta manera, Tomás seguía la práctica de Alcuino de York que introdujo esta traducción en su edición de la Biblia[36].

ESTILO Y LENGUAJE DEL *SUPER PSALMOS*

Al adentrarnos en el comentario tomasiano a los Salmos, podemos descubrir los rasgos característicos de su exégesis, y principalmente su aspiración a introducir al lector —a través de la lectura del texto bíblico— a la contemplación del misterio de Cristo. Cuando consideramos los aspectos concretos del estilo y lenguaje de la *Postilla*, cabe observar los procedimientos exegéticos del comentario típicamente escolástico, con elementos dirigidos a evitar la monotonía de la lectura, principalmente poniendo de relieve el mensaje espiritual, la invitación a buscar a Cristo, verdadera Sabiduría, que se encuentra presente en medio de su Iglesia[37]. Por eso, desde el inicio, Tomás pone en guardia ante el error de Teodoro de Mopsuestia, quien sostenía que en los escritos del Antiguo Testamento no encontramos referencia directa a Cristo. En las páginas del comentario a los Salmos, Teodoro se convierte en un interlo-

---

33 *In Ps.,* prooemium: *Translationes sunt tres. Una a principio Ecclesiae terrenae tempore apostolorum, et haec vitiata erat tempore Hieronymi propter scriptores. Unde ad preces Damasi Papae Hieronymus Psalterium correxit, et hoc legitur in Italia. Sed quia haec translatio discordabat a Graeco, transtulit rursus Hieronymus ad preces Paulae de Graeco in Latinum, et hoc Damasus Papa fecit cantari in Francia, et concordat de verbo ad verbum cum Graeco. Post quidam Sophronius aliquando disputans cum Judaeis, cum dicerent Judaei aliqua non sic se habere, sicut ex secunda translatione Psalterii introduxerat, dictus Sophronius rogavit Hieronymum, ut Psalterium de Hebraeo in Latinum transferret. Cujus petitioni annuit Hieronymus: quae translatio concordat omnino cum Hebraeo, sed non cantatur in aliqua Ecclesia; habetur tamen a multis*.

34 Cf. BONNIWELL, R., *A History of the Dominican Liturgy,* New York, 1944, p. 135.

35 Cf. WEBER, R., *Le Psautier Romain: et les autres anciens psautiers latins*, Abbaye Saint-Jérôme, Roma, 1953.

36 Cf. ELLARD, G., *Alkuin*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, t.1, kol. 340s.

37 BENOÎT, P., «Un'importante interpretazione della Parola di Dio nella teologia medievale: Tommaso d'Aquino», en: *I Libri di Dio*, Marietti, 1975, pp. 119-122.

cutor invisible del Aquinate quien, por su parte, sigue las huellas de la regla de san Jerónimo: *quod sic sunt exponendae de rebus gestis, ut figurantibus aliquid de Christo, vel Ecclesia*[38].

El ritmo de las reflexiones tomasianas tienen la oración como principal fin (*finis*) al que se orienta su obra. El Aquinate entiende la oración como "elevación de la mente al Creador", como la definía san Juan Damasceno. Tal *elevatio mentis* se realiza mediante la contemplación de la actividad salvífica de Dios que pone de relieve el Libro de los Salmos, y que se puede estructurar, según señala el *Prooemium* a la *Postilla*, en cuatro actividades fundamentales de Dios en la historia[39].

La primera de ellas es la obra de la creación (*opus creationis*), que contempla el Sal 8; la siguiente es la obra del gobierno divino (*opus gubernationis*), pues los salmos abarcan y ensalzan toda la historia del Antiguo Testamento, como sugiere el Sal 77; la obra de la reparación (*opus reparationis*), que se refiere tanto a Cristo, en cuanto Cabeza del Cuerpo Místico, como también a todos los efectos de la gracia, como subraya el Sal 3; la cuarta es la obra de la alabanza (*opus glorificationis*) a la que exhorta el Sal 149, como respuesta a la belleza de la creación y a la experiencia de la redención realizada en Cristo.

Al fijar su atención en las obras de Dios, el Aquinate quiere así mostrar que el Libro de los Salmos abarca todas las cuestiones de teología: como él mismo reconoce, Tomás lee los Salmos más como evangelio que como profecía del Antiguo Testamento. Por este motivo, nos dice, ocupa un lugar privilegiado en la liturgia de la Iglesia[40].

RIQUEZA DEL *MODUS DICENDI*

En el comentario a los Salmos, el Aquinate los compara con un mapa de la vida cristiana, que permite observar el dinamismo de la vida espiritual orientada a la alabanza de Dios aquí en la tierra, y luego *in patria*. No extraña que se remita con frecuencia a la imagen del hombre peregrino, es decir, a la verdad antropológica del ser humano como *ens in fieri* que, al aceptar la verdad y el ejemplo de Cristo, avanza en el camino de la salvación.

---

38 *In Ps.,* prooemium.

39 La ocasión particular para adentrarse en el tema de la oración es para santo Tomás el salmo 22 (21): *Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado?*

40 *In Ps.,* prooemium: *Et haec erit ratio quare magis frequentatur Psalterium in Ecclesia, quia continet totam Scripturam*.

Leyendo los Salmos —aconseja santo Tomás— hay que prestar atención a la riqueza de modos de comunicación que Dios elige para llegar al corazón del hombre. Esa misma riqueza de formas refleja los variados caminos de Dios para transmitir al hombre el mensaje de perdón y de esperanza que emana de la historia del rey David. La Sagrada Escritura transmite de diversas maneras (*modus seu forma*) la verdad de la salvación: unas veces, mediante la narración, típica de los libros históricos (*modus narrativus*); otras veces, mediante advertencias, exhortando u ordenando al hombre un comportamiento concreto en orden a su crecimiento espiritual (*modus admonitorius, et exhortatorius, et praeceptivus*), lo que sucede con gran frecuencia principalmente en los profetas y en la Ley. Otras veces es un discurso argumentativo que inclina a aceptar el pensamiento de Dios, como sucede de manera dominante en el Libro de Job (*modus disputativus*). El rasgo característico del Libro de los Salmos, en cambio, es el de la petición y la alabanza (*modus deprecativus vel laudativus*): "Todo lo que es transmitido en los demás libros mediante los modos antes mencionados, eso mismo se expresa aquí mediante la alabanza y la oración"[41].

El comentario tiene en cuenta también los diversos modos de expresarse que corresponden a cada hagiógrafo, que es *auctor instrumentalis* de la Sagrada Escritura. Al comentar el Salmo 18, santo Tomás distingue tres *modi loquendi*: humilde (*humillis*), modo que corresponde a los educadores; colorado (*coloratus*), el que caracteriza a las personas que desean convencer a alguien en la discusión; y el modo decorado (*ornatus*), que es proprio de los que saben "disfrutar" del bien que poseen, esto es, los que son dichosos.

Precisamente porque el lenguaje de oración y de alabanza es el proprio de los Salmos, para adentrarse en ellos se requiere un espíritu de diálogo interior con Dios. Al comentar los Salmos, santo Tomás no olvida que está meditando sobre el *liber hymnorum, seu soliloquiorum Propheta David de Christo*: el himno es la alabanza de Dios mediante el canto que —según el Aquinate— permite ensalzar las verdades eternas que "no caben" en palabras y que han de ser, por así decir, "gritados", "cantados".

LA *QUAESTIO* Y LA *DIVISIO TEXTUS*

El primero que introdujo el método de *quaestiones* en los comentarios a los Salmos fue Gilberto de Poitiers (1070-1154). De esta manera, interrumpía la tradición anterior, esencial en la exégesis monacal, que limitaba el comen-

41 *In Ps.,* prooemium.

tario a la exposición y presentación del texto bíblico, obviando mencionar las dificultades interpretativas o los aspectos polémicos. Como observa T. Ryan, casi el 80% de los Salmos comentados por santo Tomás contienen en su estructura al menos una *quaestio*, es decir, la manera típica del método escolástico de escudriñar la verdad[42]: la discusión con las opiniones contrarias; discutir las dudas que emergen; afrontar citas bíblicas contradictorias a primera vista, etc. Resulta sumamente sencillo identificar las *quaestiones*, habitualmente tratadas con fórmulas técnicas reiteradas (*videtur non, sed contra, dicendum, respondeo,* etc.). El mundo de la *quaestio* introduce el elemento dialéctico en el ritmo de la exposición de la Sagrada Escritura. A veces, serán cuestiones muy breves; otras veces más amplias, subdivididas en más o menos *obiectiones* o *responsiones*, al modo como aparecen en la *Suma de Teología.* Las *quaestiones* no distraen al lector, sino que introducen un elemento de coherencia en la lectura.

Tomás no siempre utiliza la *quaestio* de manera formal y clara. En ocasiones, lo hace *implicite*, por ej., al presentar un tema. Pero la inmediata aparición del *sed contra* nos informa que estamos ante un método característico del Maestro de Aquino. No todas las *quaestiones* presentes en su comentario a los Salmos tienen una función explicativa. Algunas se refieren a la historia del pueblo hebreo[43]; o bien a los aspectos prácticos de la piedad judía[44]; o bien se plantea lo que la temática de los Salmos aporta a la *sacra doctrina*[45]; o bien resuelve las dudas entre citas bíblicas aparentemente contradictorias[46].

Por su parte, la técnica de la *divisio textus*, llevada al máximo, quiere atraer la atención, ayudando a situar bien un pasaje concreto en el contexto de toda la obra. En cada nivel de su comentario descubrimos la preocupación de santo Tomás para situar cada Salmo en su verdadero contexto. Así, cuando analiza el Salmo 9 recuerda que pertenece al grupo de los primeros cincuenta, y dentro de este grupo a la primera decena, y prosigue luego con la división del Salmo mismo. Esta misma función cumplen también las breves introducciones a cada Salmo y a su título.

Hay que tener en cuenta que la *divisio textus* del comentario del Aquinate perseguía también ofrecer un subsidio y estructura a la predicación de la Palabra de Dios, pues sus oyentes eran los jóvenes del *Studium Generale* de la

42 Cf. RYAN, T., *Thomas Aquinas as…*, p. 26.

43 *In Ps.,* 26, n. 1.

44 *In Ps.,* 39, n. 4.

45 *In Ps.,* 48, n. 4.

46 *In Ps.,* 45, n. 2.

"Orden de Predicadores" de Nápoles. Este aspecto pedagógico era también algo típico del Aquinate.

ARS MEMORATIVA

Como subraya T. Ryan, la estructura misma de la *Postilla super Psalmos* manifiesta que el comentario a los Salmos fue pensado de manera que facilitase su memorización, como una ayuda para crecer en la sabiduría[47]. La memoria facilitaba la vida religiosa medieval, y jugaba un papel importante principalmente en el caso de los Salmos. Así fue en la vida misma de santo Tomás que desde sus primeros años memorizaba los Salmos, una consecuencia tanto de su estancia en el ambiente benedictino de Monte Casino, como de la recomendación de la Orden de Santo Domingo a sus novicios de memorizar los Salmos. Por este motivo, con enorme frecuencia Tomás menciona sólo las primeras palabras de las citas bíblicas, pues supone el perfecto conocimiento memorístico de los Salmos por el lector. Unas citas que, por otra parte, más que la confirmación de su intepretación son una ilustración de los vínculos, a veces sumamente sorprendentes, entre los distintos libros de la Sagrada Escritura.

* * *

El comentario a los Salmos contiene el rigor propio de un trabajo académico, con numerosas remisiones a las variantes textuales, una notable riqueza de citas bíblicas, parafrasis y referencias a los maestros del pensamiento teológico (*auctoritas*). Pero su principal objetivo es la contemplación de la verdad, y mostrar los caminos que conducen a las fuentes de la verdadera sabiduría. Se trata de comprender los Salmos que acompañaron al Salvador, que constituían su forma de oración, para llegar así a la adhesión al Misterio de Cristo.

Meditar los Salmos en compañía de santo Tomás ofrece una espléndida ocasión de comprender el profundo mensaje que brota de las páginas de este Libro. El Aquinate propone el seguimiento a la Palabra de Dios, con toda la riqueza de sus formas y la radicalidad de sus exigencias. El tono del comentario tomasiano no abandona el ritmo oracional, obviando aspectos deco-

47 Cf. RYAN, T., *Thomas Aquinas as...*, 32. Es significativo que santo Tomás no incluía la memoria entre los componentes de la retórica, sino en su filosofía moral, diciendo que es parte de la virtud de prudencia.

rativos innecesarios, e intentando constantemente "hacer hablar" al texto inspirado. Su lectura conduce a la oración que transforma la vida y la "cristifica", como sucedió a san Agustín, según sus *Confessiones* (IV, 4): *Quid de me fecerit ille psalmus*: "¡Cómo ha cambiado mi vida este Salmo!".

LEO ELDERS*

LA *EXPOSITIO IN PSALMUM* 50 DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Entre las obras del Doctor Angélico figuran comentarios sobre los primeros 54 Salmos. Hasta finales del siglo XIX se pensaba que Tomás no había comentado más que los primeros 51 salmos. Pero en 1880 se descubrió, en un manuscrito de una biblioteca de Nápoles, una explicación de los Salmos 52, 53 y 54, copiada del ejemplar de Reginaldo de Piperno, quien había conocido a Tomás en Nápoles. Generalmente se supone que durante los dos últimos años de su vida, cuando vivía en el convento de los Dominicos de Nápoles, impartió en Nápoles un curso sobre los Salmos[1], aunque algunos prefieren atribuir estos textos a un período anterior, porque su forma no sería tan perfecta como la de la exposición sobre las Cartas de san Pablo a los Romanos y a los Corintios. Sin embargo, veremos que el contenido teológico del comentario es profundo y muy rico. La forma y el estilo del texto pueden haber sufrido la influencia de aquellos oyentes de diversa formación y circunstancias en Nápoles. Como hace Tomás al comentar otros escritos de la Sagrada Escritura, escoge une frase para caracterizar el contenido del texto que se dispone a explicar. Por ejemplo, la *Primera Carta a los Corintios,* que trata sobre todo de los sacramentos, viene caracterizada a partir de *Sabiduría* 6, 22: «No os ocultaré los misterios (*sacramenta*)». Y la *Carta a los Gálatas* es presentada con la frase de *Levítico* 26, 10: «Habréis de sacar lo añejo para meter lo nuevo». El epígrafe de la exposición sobre los Salmos es una frase de *Eclesiástico* 47, 9 sobre David: «En todas sus empresas dio gracias al Dios altísimo con himnos de alabanza». El capítulo 46 está dedicado al elogio de

---

* Profesor de Filosofía en el *Major Seminary*, Rolduc (Holanda). Miembro em. de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino (Roma). Profesor Visitante de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

1 MANDONNET, P., «Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin», en *Revue thomiste* 33, 27-45; 216-155; 211-245; RT, 34 (1929), 35-69; 132-145; 489-519. La difusión del comentario sobre los salmos, como también la de las lecciones sobre las cartas de San Pablo se hizo Nápoles. Véase TORRELL, J.-P., O.P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Personne et son œuvre,* Fribourg, 1993, p. 379.

Josué, Samuel, David y Salomón; mientras que el capítulo anterior de *Eclesiástico* honra la memoria de los patriarcas.

En su introducción Tomás escribe que «en este libro se cumplen los libros del Antiguo y los del Nuevo Testamento». Lo explica y lo prueba con un análisis del contenido según la perspectiva de las cuatro causas. *En cuanto a la materia* hace notar que ésta es universal: los demás libros de la Biblia tratan de un sujeto particular, pero el tema de este libro es universal, es decir, todo lo que la teología estudia es tratado en los Salmos. En frase sorprendente escribe que todo lo que está relacionado con la fe en la encarnación del Hijo de Dios se toca tan claramente en esta obra que parece casi ser evangelio y ya no profecía. Una referencia al *De divinis nominibus* de Dionisio lo confirma: los Salmos alaban las obras sagradas y divinas que Dios hace: la creación, el gobierno, la reparación y la glorificación[2].

En cuanto a la causa formal, es decir, la manera de redactar el texto, se encuentran en la Sagrada Escritura diversos modos de expresarse: la narración, el estilo exhortativo, el debate (como en el libro de Job), la súplica y la alabanza. Todo lo que en los demás libros se ha expresado según los modos mencionados, en los salmos se hace a modo de alabanza y de oración; puede ser una canción —la exultación del espíritu—, o un soliloquio del hombre con Dios.

El fin del libro de los salmos es la oración: levantar el espíritu hacia Dios[3]. Lo cual sucede de cuatro maneras: admirando la grandeza del poder divino y las maravillas en el orden de la gracia; anhelando la bienaventuranza celestial; acercándose a Dios por el amor, e imitando la justicia divina en nuestras obras. El fin para el que Dios nos ha dado los Salmos es que nuestras almas se unan al Dios santo y excelso.

Dios es la *causa eficiente* que utiliza un instrumento, el Salmista. Tomás compara el papel del instrumento humano con lo que dice un jovencito que repite las palabras que otros le pasan. Se dice en el Salmo 44: «*lingua mea calamus*»[4].

Ciertos salmos mencionan acontecimientos históricos, pero no están ordenados según un orden cronológico. Así el Salmo *Diligam te, Domine*, se refiere a cómo David escapó de Saúl[5], mucho antes de lo que nos cuenta el

2 Cf. c. 2, lección 2.

3 Cita la definición de San Juan Damasceno.

4 Cf. *2 Samuel* 23,...: «Spiritus Domini locutus est per me, et sermo eius per linguam meam».

5 *Salmo* 17.

Salmo 3: «¡Cómo se han multiplicado mis enemigos!», compuesto durante la rebelión de Absalón. Estas persecuciones simbolizan las de Cristo y de los santos por parte de personas de su ambiente y de extranjeros. Por eso, Tomás concluye que conmemorar eventos históricos no puede ser el fin principal de los Salmos[6]. La persecución que sufrió David por parte de personas particulares y del pueblo simboliza la de los santos. Los *Salmos* deben ser expuestos de tal manera que en un lenguaje figurativo dicen algo de Cristo y de la Iglesia. Por eso debemos evitar el error de Teodoro de Mopsuestia que afirmó que en el Antiguo Testamento y en los Profetas no se dice nada explícitamente de Cristo. Esto se aplica también al *Salmo* 50.

Otra característica que sobresale en el comentario de los *Salmos* en general y del *Salmo* 50 en particular es la *división* general del *Salterio* en 150 Salmos, y del texto de cada uno de ellos. Tomás está convencido de que el número 150, compuesto de 70 y 80, es decir 10 x 7 + 10 x 8 salmos, tiene un significado. En cuanto a la presencia del 7 en el Antiguo Testamento menciona la importancia «del séptimo día», del séptimo mes y del séptimo año —que caracterizan el decurso del tiempo—, mientras que en el Nuevo Testamento celebramos el día octavo, que significa el estado de la vida futura. El *Salterio se* divide en tres grupos de 50: el primer grupo se refiere al estado de penitencia y termina con el salmo 50: *Miserere mei Deus,* en la figura de David penitente. El contenido global de los salmos 51 a 100 es el estado de justicia caracterizado por el juicio. El tercer grupo termina con la alabanza en la gloria celestial: Salmo 150: *Omnis spiritus laudat Dominum*. Además de esta división general, Tomás distingue las decenas, es decir, los grupos de diez salmos

La división del texto, que era una parte esencial del método de enseñanza en la Universidad de París, se continúa en el estudio de cada Salmo, como también lo aplica a los comentarios de las cartas de San Pablo y a las obras de Aristóteles. Además de las grandes divisiones de un libro, se introducen otras numerosas subdivisiones. Se trata de descubrir el orden de las ideas presentadas. Porque la Biblia es la palabra de Dios, que dispone y ordena todo con sabiduría, hay también un orden al interior de cada capítulo. Así Tomás divide el Salmo 50, en dos partes, *dividitur… in duas partes*; luego, en 9 secciones: vv. 1 a 4; sección 2: 5 y 6; sección 3: 7 y 8a; sección 4: 8b y 9; sección 5: v. 10; sección 6: vv. 11 a 14; sección 7: vv. 15-17; sección 8: vv. 18 y 19; sección 9: vv. 20 y 21.

6 «Unde aliquid aliud significant præter historiam tantum».

Otro aspecto de la exégesis de Tomás es que el contenido de un versículo o una sección viene ilustrado por numerosas referencias a toda la Biblia, de modo que la Biblia es su propio intérprete. Se muestra así la unidad de la Revelación divina, y nuestro entendimiento profundiza en el texto sagrado. Naturalmente, Tomás también cita representantes de la tradición, como Dionisio y San Agustín, de modo que hace presente la Tradición de la Iglesia.

En su introducción al Salterio Tomás sorprende al lector por la información detallada que ofrece sobre las traducciones de los Salmos: había una antigua traducción, escribe, viciada por los copistas y que, a ruego del Papa San Dámaso, San Jerónimo había corregido ese texto, que se usa en Italia; pero como esa primera traducción difería del texto griego, Jerónimo había hecho también una traducción nueva del griego, y ese texto se usa en Francia. Resultó después que, como los Judíos leían de forma diferente ciertas frases de los Salmos, un conocido de Jerónimo, Sofronio, le pidió que hiciera una nueva traducción del hebreo; pero ésta fue poco utilizada, si bien, dice Tomás, muchos tienen un ejemplar de ella[7].

EL COMENTARIO DEL SALMO 50

En los Salmos anteriores a la decena 41-50, se habla del reino de David, cuya gloria es ensalzada. Ahora bien, su gloria viene turbada por el pecado; sin embargo, como se resalta en el Salmo 50, el pecado es borrado por la penitencia. De hecho el nombre 50 es el del Año Jubilar, cuando se perdonaban las deudas y cada uno recuperaba sus posesiones anteriores[8]. La penitencia de la que habla nuestro Salmo había sido mencionada ya en el Salmo 6 (la contrición del corazón), en el 31 (la confesión oral de la culpa) y en el 37 (la satisfacción). Pero el Salmo 50 expone cómo la penitencia obtiene el perdón, restablece al hombre en su estado anterior y le perfecciona; por eso, se reza con gran frecuencia en la Iglesia. El punto de partida del Salmo es la confesión por David de su pecado, que es narrado en *2 Samuel* 2. El texto menciona el pecado, a fin de que «el que cree estar en pie, mire no caiga»[9], y «si eres flojo en tiempo bueno, ¿qué fuerza tendrás en el día de desventura?»[10]. David había cometido dos pecados, pero el texto menciona sólo el adulterio. La razón es que al hablar de la mala conducta de otras personas, no hay que buscar todos los defectos que puedan tener: «No aceches, oh impío!,

7 «Habetur tamen a multis».

8 *Levítico* 25, 8 ss.

9 *1 Cor.* 10, 12.

10 *Prov.* 24, 10.

la morada del justo, no devasteis su casa»[11]. Además, el más determinante de esos dos pecados era el adulterio[12].

El Salmo se divide en dos partes: la imploración de la divina penitencia, y lo que David hará como satisfacción (enmienda). El pecado hace miserables a los que lo cometen[13]. David puede invocar con razón la misericordia divina, ya que «Dios ama cuanto existe y nada aborrece de lo que ha hecho»[14]. Apelando a la divina misericordia, David no presenta los servicios que ha rendido a la causa de Dios, sino que invoca solamente la misericordia divina, igual a como se lee en la *Gran Oración* de Daniel: «No te presentamos nuestras súplicas en virtud de nuestra justicia, sino por tu gran misericordia»[15]. David espera el perdón por la gran misericordia divina, y en virtud de todo lo que Dios ha hecho en el mundo[16]. «Toda la tierra está llena de la misericordia divina»[17]. Agustín lo confirma: «Confesaré tu nombre, Señor, y te daré gracias y confesaré tu nombre por haberme perdonado tantas y tan nefandas acciones mías. A tu gracia y misericordia debo que hayas deshecho mis pecados como hielo y que no haya caído en otros muchos»[18]. Muchos que vivían en pecado han hecho la experiencia de la misericordia divina, como se ve en *Lamentaciones* 3, 22: «Por misericordia de Dios no hemos sido consumidos; no se ha agotado la misericordia divina». Y la misericordia no es un sentimiento transitorio en Dios sino que es eterna[19]. Así David pedía perdón con gran confianza, recordando cómo Dios ya había perdonado a tantos otros como —después de él— Isaías exclamará: «Cantaré las misericordias de Yavé, todo lo que ha hecho con nosotros»[20].

A continuación, David habla de lo que la misericordia divina ha hecho en él. El profeta Natán le aseguró que Yavé le había perdonado su pecado. Así

11 *Prov.* 24, 15.

12 Como dice Aristóteles, quien roba para cometer un adulterio es más lujurioso que ladrón (*Etica Nic.,* V, c.4, 1130a24-26).

13 Tomás se refiere a *Prov.* 14, 34: «La justicia engrandece a las naciones, el pecado es la decadencia de los pueblos». Cf. *Ef.* 2, 4; *Sal.* 85, 3 («Has perdonado la iniquidad de tu pueblo y has ocultado todos sus pecados»); *Salmo* 31, 5.

14 *Sabiduría* 11, 25. Cf. *Romanos* 9, 15: «Tendré compasión de quien tendré compasión».

15 *Dan.* 9, 18.

16 Unas citas confirman lo bien fundado de esta confianza: DIONISIO (*De div. nom.* 4, lección 1) escribe que la esencia misma de Dios es bondad, y BOECIO (*De Trinitate,* pars 1, q. 1, a. 4) añade que desde toda eternidad hay en Dios la bondad más amable.

17 *Salmo* 32 (330, 5: «de la bondad de Yavé está llena la tierra».

18 *Confesiones* 2, 15.

19 *Is.* 54, 8: «Con amor eterno me apiadé de ti».

20 *Is.*63, 7.

estaba seguro del perdón, pero deseaba limpiar totalmente la mancha del pecado. Tomás explica la distinción entre la culpa (que exige un castigo) y la mácula o mancha del pecado. Esta mancha es un alejamiento del orden de la razón, es decir, una orientación interior mala. Se necesita un esfuerzo de la voluntad para situarse de nuevo a la luz de la razón. La pena del pecado consiste en la reacción contraria de parte de la naturaleza, de otras personas y de Dios en contra del desorden provocado[21].

Si la sentencia de un juez ha sido inscrita en un documento conserva su validez[22]. Por eso dice: «Borra mi iniquidad». Con el versículo «límpiame enteramente» David pide que le sea quitada la inmundicia del pecado y ser lavado totalmente. «(Dios) es poderoso para hacer que copiosamente abundemos, más de lo que pedimos o pensamos»[23]. La *Glossa ordinaria* ve en las palabras *amplius lava me* una prefiguración del bautismo[24]. Tomás, por su parte, las refiere a *Ez* 36, 25: «Yo os aspergeré con aguas puras y os purificaré de todas vuestras impurezas»; y *Zac* 13, 1: «Aquel día habrá una fuente abierta para la casa de David y para los habitantes de Jerusalén, para la purificación del pecado y de la inmundicia». Tomás cita *Jer* 4, 14, *Job* 14, 4 y *Ecli* 34, 4 para subrayar el tema del perdón de la iniquidad (el homicidio) y del pecado (el adulterio).

En la sección siguiente, vv. 5 y 6, confiesa su culpa, diciendo que ha pecado contra Dios solo. Hay personas quienes no reconocen sus propios pecados, porque su razón se entorpece con el peso del pecado[25]; o porque no se acuerdan[26]; o porque otra gente las lisonjean[27]. David, por contrario, ve su pecado ante sí: «Mi pecado está siempre delante de mi» y exclama: «Contra ti solo he pecado». Tomás dice que, con la palabra «solo», David exagera, en el sentido de que no considera su responsabilidad para con los hombres, en este caso con Urías. Sugiere que David no se siente sujeto a un súbdito suyo, sino a Dios. Cuando peca el amo, que está por encima de sus servidores, peca contra Dios, como sugiere *Sabiduría* 6, 3: «Porque el poder os fue dado por el Señor, y la soberanía por el Altísimo». David había despreciado a Dios, cometiendo su pecado ante los ojos del Señor. «Los ojos del Señor son mil

21 *S.Th.* I-II, qq. 86 y 87.

22 Cf. *Jer.*17, 1:«El pecado de Judá está escrito con estilete de hierro...».

23 *Ef* 3, 20.

24 Cf. *Ez* 36, 25 y *Zac* 13, 1. Jeremías invita a Jerusalén a lavar y limpiar su corazón (4, 14).

25 Cf. *Prov.* 18, 3 y *Salmo* 39, 13.

26 Cf. *Prov.* 14, 10.

27 *Salmo* 9, 3.

veces más claros que el sol»[28]. Efectivamente, como se dice en *Jer* 29, 23: «Yo soy el juez y lo atestiguo». Tomás explica esta «exageración» de la palabra *solo* del modo siguiente. En el v. 6: «Para que seas reconocido justo en tu sentencia y seas irreprochable en tu juicio», el «para que» (*ut* en latino) puede tener un sentido consecutivo, de modo que por el castigo que Dios impone, la justicia divina aparezca claramente. Este castigo comprende dos cosas; en ese castigo la amenaza es seguida por la imposición de la pena; en la amenaza ya se manifiesta la justicia divina: *Prov* 8, 8: «Mis dichos son conformes a la justicia». Pero *ut* se puede leer también como indicando la causa: porque Dios es justo, en su sentencia contra mi aparece su justicia.

En la tercera sección Tomás comenta v. 7 y 8a, donde David evoca la miseria humana y la culpa en la que todos vivimos, y en la que él había sido concebido. Es una afirmación del pecado original cometido por Adán, como dice San Pablo: «Por un hombre entró el pecado en el mundo»[29]. Ahora bien, este pecado produce múltiples efectos. Como escribe San Pablo en *Rom* 7, 20: «Si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado que habita en mi». Si el bautismo, o la circuncisión (en el Antiguo Testamento), limpian el alma del pecado, sin embargo no quitan el *fomes* del pecado. En una versión de este versículo David dice que había crecido en el pecado. Para ilustrar que el pecado ya está presente durante nuestra juventud, Tomás cita a San Agustín que describe un pecado cometido cuando era muchacho[30]. Todos los hombres, a excepción de Cristo, son concebidos en el pecado original.

Dios ama la verdad, dice David en el versículo 8a, y así quien desea expiar sus pecados, debe querer y hacer lo que Dios ama[31]. No obstante, la Vulgata dice: «*in sinceritate cordis delectaris*» (Dios se regocija en un corazón sincero), lo que ofrece un sentido adecuado. Tomás hace una cesura en medio del versículo 8, e inicia una nueva sección con el v. 8b, pues considera que existe una doble acción por parte de Dios: la instrucción de David, y su purificación.

Sección 4 (vv. 8b y 9). «Instrúyeme en el secreto de la sabiduría». Tomás descubre en este versículo una alusión al hecho que David había recibido el don de la profecía. Cf. *2 Reyes* 23, 2: «El espíritu de Yavé habla por mi». David recuerda haber recibido este don, y pide su permanencia. Respecto a la profecía, cabe distinguir entre su *materia*, el *modo* y la *causa.* El texto de la Vulgata dice: «*incerta et occulta sapientiae tuae manifestasti mihi*» lo que se

28 *Eccli.* 23, 28.

29 *Rom.*5, 12.

30 Vid. *Conf.* L.II, 4-9.

31 Tomás aclara las palabras con unas citas como *Juan* 18,37 y el *Salmo* 88, 15.

refiere a la materia de las profecías. Nosotros ignoramos cosas, bien sea porque no se pueden conocer siendo indeterminadas, bien sea por su exceso de inteligibilidad, como es el caso de la sustancia divina. David tenía un cierto conocimiento tanto de lo todavía indeterminado, como de los secretos de Dios, según *Amos* 3, 7: «No hace nada el Señor, Yahvé, sin revelar sus designios a sus siervos, los profetas». Entre las cosas escondidas, pero reveladas a los profetas, se encuentra el misterio de la encarnación, y la misericordia divina. Tomás prefiere entender esa revelación de manera general[32]. El *modo* en que el profeta recibe tales conocimientos es triple: a) la verdad sobrenatural viene revelada en semejanzas e imágenes corporales[33]; b) la revelación sin la niebla de imágenes; ésta era la revelación recibida por Moisés[34] y también la revelación a David[35]; c) en el texto no es claro cuál es el tercer modo. Tal vez que Dios habla con el profeta[36]. Al menos en la *Suma de Teología*, Tomás menciona un grado más alto, que sucede cuando el profeta, sea durante el sueño, sea despierto, ve a alguien que habla con él[37]. O bien se trata de un conocimiento infuso relativo a la vida humana y a la historia.

En el versículo 9 David pide: «Rocíame con hisopo y seré puro». Después de haber mencionado el privilegio del don de profecía que había recibido, David dice lo que espera de parte de Dios, a saber, en primer lugar, que Dios le aleje los males que iba a sufrir a consecuencia de su pecado; y, además, que Dios le restituya los bienes que había perdido, cuando dice: en v. 10: «Hazme escuchar el gozo». Y es que por sus pecados el hombre incurre en la inmundicia[38], y se expone a la vergüenza[39]. La inmundicia resulta de que el hombre se aficiona a cosas temporales y deviene semejante a ellas[40]. Se obscurece su razón y se hace «semejante a las bestias que perecen»[41]. Para ser purificado dice: «Rocíame», en una alusión al rito expiatorio de *Números* 19, 11. Esta aspersión es una prefiguración de aquella de la sangre de Cristo[42]. La

32 «Sed melius est ut accipiatur universaliter».

33 Cf. *Is* 6, 1: «Vi al Señor sentado en su trono».

34 *Nombres* 12, 8: « Cara a cara habló con él y a las claras, no por figuras.

35 *2 Samuel* 23, 2.

36 *2 Samuel*, 23, 2: «El espíritu de Yahvé habla por mi».

37 *S. Th.,* II-II, q.174, a.3.

38 *Jer.* 2, 22: «Aunque le laves con salitre, permanecerá marcada tu iniquidad ante mí».

39 *Lam. 4, 8:* «... y están más negros que la negritud»

40 *Oseas* 9, 10: «Se hicieron abominables como lo que amaron».

41 *Salmo* 48, 13.

42 *1 Pedro* 1 2 y *Hebr.* 12, 13.

aspersión con hisopo simboliza la sujeción del intelecto a Dios[43]. David dice que tiene una esperanza firme en que Dios lavará su culpa, como dirá Ezequiel: «Yo os aspergeré con aguas puras y os purificaré de todas vuestras impurezas»[44], «aunque vuestros pecados fuesen como la grana, quedarán blancos como la nieve»[45]. Se dice «como la nieve» porque el esplendor del alma purificada supera cualquier belleza corporal[46]. En el bautismo uno se reviste de Cristo y participa en el resplandor de la transfiguración[47].

Tomás considera el versículo 10 como una sección como tal. David formula la esperanza de recobrar lo que había perdido: el don de la profecía y el gozo de una conciencia inocente. El don de la profecía es indicado por las palabras «hazme escuchar el gozo», porque el profeta no ve la esencia divina, sino sólo algunos signos; es como si los oyese[48]. Este oír había sido interrumpido por el pecado. El gozo de la conciencia tiene tres grados: consiste en el placer de los afectos, en la dilatación del corazón, en la actividad exterior y en la paz que experimentamos cuando nuestro afecto descansa en la persona querida. Así San Pablo dice que su corazón se había ensanchado para incluir a los Corintios en su amor (*2 Cor.* 6, 11). Este gozo y esta alegría se derraman también en el cuerpo. «Corazón alegre hace buen cuerpo» y David dice que «saltarán de gozo sus huesos» (v. 10). En la bienaventuranza eterna «latirá de gozo vuestro corazón y vuestros huesos reverdecerán como la hierba»[49]. Por el contrario, un estado de tristeza del corazón «deprime al hombre»[50].

Con el versículo 11 se abre la siguiente sección: David pide que pueda recobrar la inocencia («Crea en mi un corazón puro»). El pecado no viene removido en el sentido de que no hubiera ocurrido, sino en cuanto ya no es imputado, según el *Salmo* 31, 1: «Bienaventurado a quien le ha sido perdonada su transgresión, a quien le ha sido remitido su pecado». David pide que Dios no le calcule la cantidad de la pena, sino que olvide su pecado: «Aparta tu faz de mis pecados y borra todas mis iniquidades». Ezequiel lo promete para Israel, 18, 22: «Todos los pecados que cometió, no le serán recordados y

43 *2 Cor.* 10, 5: «... doblegando todo pensamiento a la obediencia de Dios».

44 *Ez.* 36, 25, Tomás habla de una prefiguración del bautismo. Cf. *Zac.* 13, 1; *Is.* 1, 16.

45 *Is.* 1,16; 18.

46 Tomás se refiere a la transfiguración (*Mt.* 17, 2): sus vestidos se volvieron blancos como la luz.

47 *Gal.* 3, 27: «Cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo».

48 Cf. *1 Samuel* 3, 9: «Habla, Yahvé, porque tu siervo escucha»; y Isaías exclama: «Lo que he oído de parte de Yahvé...te lo he hecho saber».

49 *Is.*66, 14.

50 *Prov.*12, 25. Respecto a los buenos efectos de la alegría, cf. *S.T.* I-II 3; en cuanto a los efectos de la tristeza, *l.c.*, q. 37.

vivirá en la justicia que obró». Los efectos del pecado son dos: la mancha del alma y el desorden de la afectividad. «Bienaventurados los limpios de corazón» (*Mt* 5, 8). Sólo Dios puede restituir esta pureza perdida: «¿Quién podrá sacar pureza de lo impuro... a no ser tú, que eres único»[51].

David pide que Dios cree en él un corazón puro. Cuando Dios hace justo al pecador, se puede decir que crea, como se dice en *Ef* 2, 10: «Hechura suya somos, creados en Cristo Jesús, para hacer buenas obras»[52]. El segundo efecto del pecado es el desorden del espíritu, que resulta de la aversión del verdadero fin. Al volverse al bien transitorio, el alma se hace impura: por la aversión de su fin, nace un desorden en el hombre, opuesto a la rectitud por la que se vuelve a Dios. Los justos aman a Dios[53]. De ahí que David pide que Dios «renueve en él un espíritu recto», es decir, en su interior. «No me arrojes de tu presencia y no quites de mi tu santo espíritu» (v. 13), y «devuélveme el gozo de tu salvación» (v.14). Por la gracia que Dios nos otorga somos gratos a Él[54] y estamos ante su mirada[55]. Quien es bueno entre los hombres, es grato a los demás; en cambio, la benevolencia de Dios es anterior al ser bueno del hombre y causa que uno sea bueno[56]. David suplica la benevolencia divina para sí, y el efecto de ella para su alma: «No me arrojes de tu presencia y dame de nuevo plena confianza». Por el pecado se pierden las dos cosas: los pecadores abandonan a Dios, y son abandonados por él. Así pierden la confianza en Dios, como lo dice Isaías: «Vuestras iniquidades han hecho una separación entre vosotros y vuestro Dios»[57]. Los pecados esconden la faz de Dios, y David se siente rechazado y pide que no sea reprobado al final. El don de la gracia nos es dado por el Espíritu Santo. Por eso pide: «No alejes de mi tu espíritu santo», cuyo templo he sido. Efectivamente, «el Santo Espíritu de la disciplina huye del engaño»[58].

El hombre que tiene el Espíritu Santo ama a Dios y «posee» a Dios, porque quien ama, posee lo que ama y se alegra: donde hay amor, hay gozo. «El reino de Dios no es comida ni bebida sino justicia y paz y gozo»[59]. Por

51 *Job* 14, 4.

52 Cf. *Santiago* 1, 18: «De su propia voluntad nos engendró....., para que seamos como primicias de su creación».

53 *Cant.* 1, 4.

54 *Ef.* 1, 6; «nos hizo gratos en su amado Hijo».

55 *3 Reyes* 14, 1. Cf. *Gen.* 14, 15: «Dios en cuya presencia anduvieron mis padres».

56 Cf. *S. T.* I, 20, 2: «Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus».

57 *Is.* 59, 2.

58 *Sabiduría* 1, 5.

59 *Rom.* 14, 17. Sobre la relación entre amor y gozo, véase *S.T.* II-II, 28, 1.

eso David pide: «Devuélveme el gozo de tu salvación». El Espíritu Santo nos hace fuertes contra los males, y fuertes en las buenas obras[60]. El cuerpo no tiene la fuerza para soportar todas las dificultades y los sufrimientos, excepto cuando el Espíritu Santo nos es dado. La Vulgata lee «spiritu principali confirma me». Tomás observa que el poder del diablo es grande[61], pero el espíritu de Dios domina todo, y este espíritu lo necesitamos contra el espíritu de la carne o el espíritu del mundo[62]. Los efectos del Espíritu Santo en nosotros son: 1) la rectitud de la intención (cf. *Salmo* 142, 10); 2) la santificación (cf. *Rom.* 1, 4) ; 3) el Espíritu Santo nos ennoblece (*Gal.* 4, 6).

La séptima sección comenta los versículos 15 a 17. Hasta aquí el Salmista ha presentado sus súplicas. En el versículo 15 promete que va a hacer algo por Dios, ahora en el presente, y más tarde (v. 20). Ofrecerá a Dios sacrificios espirituales, pero renunciará a los sacrificios de animales. Su oblación espiritual consiste en la instrucción de otros, y en la alabanza de Dios. Por supuesto para instruir y alabar a Dios el hombre debe ser amigo de Dios y obedecer sus mandamientos. «Al impío le dice Dios: ¿Quién eres tú para enumerar mis mandamientos y tomar en tu boca mi alianza, tú que aborreces la disciplina y echas a la espalda mis palabras?»[63]. Son los justos quienes pueden instruir a los hombres: «Yo os daré pastores según mi corazón que os apacentarán sabiamente»[64]. Cristo mismo instruyó a sus discípulos[65]. El fruto de esta instrucción no es tanto la contemplación de la verdad, sino la conversión de los pecadores; y por eso David dice que «los pecadores se convertirán» (v. 15); *Jer.* 15, 19: «Ellos se volverán a ti, no serás tu quien te vuelvas a ellos»; *Salmo* 21, 28: «Se convertirán a Yahvé todos los confines de la tierra». Hay personas que creen en Dios, pero que son injustos. David les enseñará los caminos del Señor, porque «quien ama a Dios, debe amar también a su hermano»[66].

En el versículo 16 pide ser liberado de la sangre. Cuando uno desea ofrecer un sacrificio hay dos obstáculos: la culpa por el pecado cometido y, en segundo lugar, el defecto interior del alma. David pide sucesivamente que Dios le quite los dos. V. 16: «Líbrame de la sangre, Elohim, Dios de mi salvación,

60 *Is.* 8, 11 y 40, 31: «Los que confían en Yahvé, renuevan sus fuerzas».

61 *Job* 41, 24.

62 *Nombres* 16, 22; *1 Cor.* 2, 12: «Nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el espíritu de Dios».

63 *Salmo* 49 (50), 16.

64 *Jer.* 3, 15.

65 *Hechos* 1, 1.

66 *1 Juan* 1, 21.

y cantará mi lengua tu justicia». «El malvado no puede alabar la sabiduría (divina), porque Dios no le dio parte en ella»[67]. La Vulgata pone *sangres* en plural para indicar que el pecado de David era doble: adulterio y homicidio, y en los dos está implicada la sangre porque también el adulterio procede del hervor de la sangre[68]. Sólo Dios puede liberar de esta culpa: «Soy yo que, por amor de mi, borro tus pecados y no recuerdo más tus rebeldías»[69]. Entonces «cantaré tus alabanzas» (v.17).

La siguiente sección en que Tomás divide el Salmo inicia con el versículo 18: «Porque no es sacrificio lo que tú quieres; si te ofreciera un holocausto no lo aceptarías». Si Dios hubiera querido el sacrificio de un animal, se lo hubiera dado David. Pero, si Dios no desea estos sacrificios, ¿por qué había ordenado en el Antiguo Testamento ofrecérselos? En *S. Th.* I-II, 102, 3, Tomás presenta una explicación teológica completa del culto del Antiguo Testamento. Aquí en su comentario anota que Dios ordenó ofrecer estos sacrificios porque eran el símbolo del verdadero sacrificio interior mediante el cual Cristo se ofreció. Estos sacrificios son signos del sacrificio interior por el que el hombre ofrece su alma a Dios. Además, fueron instituidos para la gente de poca cultura, que no conocían a Dios. Ocupados con estos sacrificios ya no sacrificaban a los ídolos, algo a lo que tenían una fuerte propensión. Como David, por inspiración del Espíritu Santo, sabía que el sacrificio de nuestro corazón es agradable a Dios, no ofrece un animal. Entre los sacrificios del Antiguo Testamento los holocaustos eran los más gratos a Dios, pero no eran gratos por sí mismos. Es verdad que se habla de su suave aroma, pero esto sucede a causa del sacrificio prefigurado, y como un signo del sacrificio interior que es grato a Dios. Por eso dice que «un espíritu contrito» es lo que Dios desea. San Agustín lo había expresado así: «Sacrificio es toda obra que se lleva a cabo a fin de quedar unidos a Dios en santa sociedad»[70].

El hombre es atraído al pecado de tres maneras : 1) por el placer, que no sirve: «Dejé la risa: 'Es locura', y la alegría: ¿De qué sirve?»[71]; 2) por endurecimiento del corazón, que ya no ama las cosas espirituales: «El corazón endurecido caerá al fin en la desgracia»[72]; 3) porque las cosas materiales le son suficientes a alguno, y no tiene interés en lo espiritual; llega al orgullo, que es

67 *Ecles.* 15, 9.

68 Tomás se refiere a *Oseas* 4, 3: «Las sangres suceden a las sangres».

69 *Is.* 43, 25.

70 *De civ. Dei*, 18, 6: «Sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societe inhaereamos Deo».

71 *Ecli*. 2, 2.

72 *Ecli.* 3, 27. Cf. *Rom. 2, 5:* «Pues conforme a tu dureza y a la impenitencia de tu corazón, vas atesorándote ira para el día de la ira».

el comienzo de todo pecado[73]. En cambio, el penitente que ofrece su corazón a Dios, hace todo lo contrario. Contra la alegría vana, ha de asumir la tristeza de la penitencia, y someterse a Dios con un espíritu contrito y humillado, que se arrepienta de todos sus pecados: «La tristeza según Dios es causa de penitencia saludable»[74]. El alma entristecida por la grandeza de los males que padece, camina encorvada y débil[75]. El corazón contrito se opone a la soberbia. Tomás explica la expresión *cor contritum*: cuando uno abandona totalmente el pecado, y se dedica a las cosas espirituales, posee un corazón contrito. Así Job, que antes vivía en la prosperidad, se ha visto de golpe contrito. A la actitud descrita en 3) se opone la humildad. Por eso David dice: «Un corazón humillado y contrito, no lo desprecias». «Dios resiste a los soberbios, pero a los humildes da la gracia»[76]. Tomás comenta que el Salmo menciona el corazón y el espíritu. El término «espíritu» es relacionado con «ánimo» o «animosidad», y de ahí que pertenece al apetito irascible[77]. Al contrario, el corazón está relacionado con el apetito concupiscible, y así el texto sugiere que hay que ofrecer a Dios como sacrificio todo lo que apetece el concupiscible.

Pasando a la siguiente y última sección del Salmo, leemos en el v. 20: «Sé benévolo en tu complacencia hacia Sión, y edifica los muros de Jerusalén». El texto de la Vulgata dice que por la benignidad de Dios se construyen los muros. Tomás supone que David estaba pensando en la terminación de las murallas de la ciudad de David y, una vez terminadas, en la edificación del templo. Entonces Dios recibiría allí los sacrificios. En cuanto al sentido alegórico, hay que saber que junto con la Jerusalén terrestre, existe otra Jerusalén, la celeste, la libre, que es nuestra madre[78]. Otra Jerusalén es la Iglesia en su estado actual, nuestra madre, que existe según el modelo de la celeste: *Apoc.* 21, 2: «Vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo, del lado de Dios». Las dos tienen murallas. Aquellas de la Jerusalén celeste son las murallas de la eternidad y de la inmortalidad, que hemos conseguido por la sangre de Cristo[79]. Las murallas de la Iglesia en la tierra son los sacra-

73 *Ecli.* 10, 15: «El principio de todo pecado es la soberbia».

74 *2 Cor.* 7, 10.

75 Cf. *Baruc* 2, 18 y *Rom.* 11, 10.

76 *Santiago* 4, 6.

77 Como ilustración Tomás cita *Isaías* 25, 4, un texto que en la traducción de la Vulgata tiene otro sentido: «El espíritu de los fuertes es como una ráfaga que sacude la pared».

78 *Gálatas* 4, 26.

79 *Rom.* 8, 11: «El Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos, habita en vosotros. Dará también vida a vuestros cuerpos mortales».

mentos, que nos comunican la gracia, y los doctores que defienden la doctrina de la fe[80]. David pide que Dios se muestre benigno a fin de que se edifiquen las murallas. Esta benignidad se ha mostrado en la Nueva Ley: «Apareció la bondad y el amor hacia los hombres de Dios nuestro Salvador, no por las obras que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia»[81]. Debemos aceptarla para que se construyan los muros de la Iglesia militante y de la triunfante.

En ese momento el sacrificio de la justicia será grato a Dios[82]. Esto puede explicarse de tres maneras. Las dos primeras se refieren a la Iglesia en su estado presente. Cristo se ofreció, siendo el Justo, en sacrificio, que tiene una eficacia tan grande que ofrecía satisfacción por los hombres en vista de su justificación. Un segundo sentido es el sacrificio de los demás santos que se ofrecieron a Dios; de ahí que el texto habla de *oblaciones.* Son los confesores que estaban dispuestos a morir por Cristo[83]. Los mártires dieron de hecho su vida, y su muerte era un holocausto. «Nadie tiene amor mayor que dar uno la vida por sus amigos»[84]. Las obras de misericordia son igualmente un sacrificio grato a Dios. Según San Gregorio un holocausto es un sacrificio en el que se consume enteramente lo ofrecido[85]. Las oblaciones son dones, cuando quienes los ofrecen conservan una parte para sí mismos. «Ofrecerán becerros sobre tu altar», cuyo sentido espiritual es que los convertidos se ponen sobre el altar, que es Cristo; o bien que se explica en detalle la doctrina. Un tercer sentido es que, cuando se edifiquen los muros de la Jerusalén celeste, entonces habrá un sacrificio de himnos de alabanza. Así en el *Salmo* 83, 5 se lee: «Bienaventurados los que moran en tu casa y continuamente te alaban». Los bienaventurados están significados por el trigo que los ángeles recogen para ponerlo en el granero del cielo[86]. Muchos perfumes se unen a las oraciones de todos los santos sobre el altar de oro delante del trono[87].

---

80 Tomás se refiere a *Ezeq.* 13, 5, donde se habla de los seudoprofetas que no defendían la ley de Dios.

81 *Tito* 3, 4. Tomás añade otros textos en este sentido; *Rom* 12, 2; *1 Tes.* 4, 3: «La voluntad de Dios es vuestra sanctificación».

82 En su sentido literal *justicia* significa sacrificios según las disposiciones de la Ley Antigua, pero Tomás pasa al sentido espiritual.

83 *Jueces* 5, 2.

84 *Juan* 15, 13.

85 *Super Ezeq*., I, hom. 8: *PL* 76, 1037. Cf. *S.Th*. II-II, 184, 8; 186, 1.

86 *Mt* 13, 30.

87 *Apoc.* 8, 3.

* * *

El comentario de Santo Tomás al *Salmo* 50 (51) es una grandiosa explicación del sentido alegórico del *Miserere mei, Domine* de David. Es una exégesis doctrinal, una lección de teología bíblica y de teología espiritual en nuestro caso. Es significativo el número sorprendente de referencias a otros textos bíblicos; el comentario está impregnado de toda la historia de la salvación. Se muestra así la unidad de la Sagrada Biblia y el designio principal de su composición. La Biblia llega a ser su propio intérprete.

Leer el comentario, y meditar su exposición, procura un profundo gozo espiritual, por la riqueza de su contenido, su conmovedora piedad, y la afinidad de Tomás con el pensamiento del Salmista.

MIROSLAW MRÓZ*

LA ESPERANZA EN LA REMISIÓN DE LOS PECADOS. ANÁLISIS DEL *COMENTARIO* DE SANTO TOMÁS DE AQUINO AL SALMO 50(51)

1. TOMÁS DE AQUINO Y SUS INTUICIONES

El comentario a los Salmos de santo Tomás de Aquino, llamado formalmente *Postilla super Psalmos* (Ps 1-54), puede provocar algunas dificultades de comprensión, sobre todo a quien por primera vez se acerque al texto del Aquinate. Por esto, el objetivo del presente artículo es introducir en el contenido del comentario de santo Tomás de Aquino a través de la exposición de los principales temas que retoma el Aquinate, para facilitar la lectura personal de su obra. Estas observaciones no pretenden agotar la riqueza de las exposiciones de santo Tomás; quieren, no obstante, indicar la tensión interior y el dinamismo que se refleja en sus lineas. La postura espiritual que elige el mismo Aquinate al comentar el salmo 50(51) está llena de admiración ante la sabiduría divina, el misterio de la providencia de Dios y la misericordia divina; pero también de la profunda herida que provoca el pecado y la iniquidad humana en el hombre.

Con todo, en el *Comentario* domina la esperanza de la liberación, el clima de la humildad y del temor de Dios que —como parece— interpeló al oyente de las clases del Aquinate, y hoy en día lo hace también al lector contemporáneo para que, poniendo su confianza en Dios, evite orgullecerse, y supere la tentación de exigir a Dios que se explique, como si siempre tuviera que justificar todo lo que hace. Hemos de tener en cuenta estas consideraciones a la hora de imaginar a santo Tomás no sólo ante aquellos estudiantes que estaban acostumbrados a su estilo escolástico, sino también ante otros que solamente tenían una simple base de conocimientos teológicos.

---

* Doctor hab. en Teología moral, Doctor en Filosofía, Director del Departamento de Teología Moral y Doctrina Social de la Iglesia, Facultad de Teología, Universidad estatal "Nicolás Copérnico" (Toruń, Polonia).

Los investigadores admiten con mucha probabilidad que la *Postilla super Psalmos*, junto con la *Tertia Pars* de la "Suma de teología" (tratado sobre la penitencia) pertenecen a las últimas obras de Tomás que fueron escritas cuando estuvo en Nápoles entre 1272-1273, después de su segunda estancia en París y antes del 6 de diciembre de 1273. Este día el Aquinate decidió no escribir más, tras recibir la fuerte experiencia mística de aquella luz que le hizo percibir como "paja" todo lo que había escrito.

Desde los primeros siglos del cristianismo el Salterio estaba presente en el culto como parte oficial de la liturgia de la Iglesia. Prácticamente todo el Salterio, es decir los 150 salmos, se rezaba a lo largo de una semana; con el paso del tiempo se comenzó a recitarlo o cantarlo entre dos coros como *Officium Divinum*. El orden del comentario de Tomás no sigue, sin embargo, la precedencia de los Salmos utilizada en la liturgia dominicana en el siglo XIII, sino que refleja el orden de la *Vulgata*.

Los Salmos, en cuanto *lex credendi* y *lex orandi* del Pueblo Elegido, son para el Aquinate también una profecía mesiánica de Cristo, que recibe en Jesús su cumplimiento definitivo. De ahí que la lectura tomasiana de los Salmos está marcada por las referencias teológicas al Nuevo Testamento. Esta visión cristocéntrica de los Salmos está vinculada estrechamente con la cristología de los misterios de la vida de Cristo, que se contiene en la tercera parte de la *Summa Theologiae*, que el Aquinate por entonces escribía en Nápoles.

Tomás es consciente de que el Salmo 50(51) pertenece a los llamados Salmos penitenciales. Prácticamente ya desde los tiempos de san Agustín, se enumeraban siete Salmos penitenciales: Sal 6; 31(32); 37(38); 50(51); 101(102); 129(130); 142(141). En santo Tomás lleva el número 50, según la numeración de la Biblia griega y Vulgata de san Jerónimo. La Biblia hebrea le asigna un número más, a causa de la división del salmo 9 en dos partes, así que en ella el Salmo que nos interesa lleva el número 51 en lugar de 50. Esta numeración sufre cambios también en los Septuaginta y en la Vulgata, que unen los Salmos 114 y 115, y dividen en dos los Salmos 116 y 147. El Aquínate sigue en su comentario la numeración de la Vulgata. Aquí utilizaremos la doble numeración, dando en paréntesis la numeración de las ediciones actuales de la Biblia, y por tanto citaremos el Salmo *Miserere* como 50(51).

La lectura tomasiana refleja la riqueza del contenido de los Salmos, en los que destaca la acción mistericordiosa de Dios con el hombre que se encuentra en la crisis del pecado, en el conflicto y la duda, pero que mira hacia la salvación con esperanza. Es la presentación del diálogo del hombre con Dios en la

historia; el hombre se dirige a Él en la oración de petición, en la alabanza, o dando gracias por la liberación. Santo Tomás considera los Salmos como oración —a veces alegre, a veces llena de dolor individual o colectivo— que expresa siempre una absoluta confianza en Dios, que es el máximo garante de la vida y de la acción de los hombres. El hombre se aleja del plan de Dios por culpa propia, pensando que por su propria cuenta encontrará una mejor situación, ampliando el espacio donde desarrollarse a sí mismo y crecer. Paradójicamente, termina en una situación sin salida; sin la unión con Dios, eligiendo el camino del pecado, usurpando el conocimiento del bien y del mal, resultará que comienza a experimentar el absurdo de su propria existencia y el mundo de la mentira. El temor ante el desvelamiento de la mentira conduce al hombre a tomar precauciones para defenderse y garantizar aquella vida que se construyó sobre el pecado, como se ve claramente con David en el Salterio. La única solución es una liberación que el hombre no puede darse a sí mismo. Cuando se es sincero consigo mismo, la conciencia aconseja seguir los caminos de la esperanza; caminos que el hombre no acepta, por temor a que se revele su pecado. David experimenta la gracia, liberado de las ataduras de su mentira en virtud del poder de la misericordia de Dios. El análisis formal-temático del Comentario tomasiano es la misericordia de Dios y la esperanza de David; la materia es la remisión de los pecados, no sólo en la historia personal de David, sino también en la historia de la salvación de la humanidad.

1.1. *La fuerza de un Salmo penitencial: "Salmo de David"*

El Salmo 50(51) pertenece a los Salmos penitenciales (*psalmus poenitentialis*). Tiene la peculiaridad de describir la situación del mundo del pecado y el mundo del perdón. Es el momento en el que el *mysterium iniquitatis* se entrecruza con el *mysterium pietatis*. El mismo Dios sale al encuentro del hombre pecador. El Salmo 50(51) es el cuarto salmo penitencial comentado por el Aquinate. Los tres primeros Salmos penitenciales -6, 31(32), 37(38)- contienen las tres partes materiales (integrales) de la penitencia. El Salmo 6 muestra la necesidad del acto de contrición (*contritio cordis*), que implica el corazón del hombre y pertenece a la penitencia interior. El Salmo 31(32) Fonsidera la confesión del pecador como el signo que expresa exteriormente el peso del alma (*confessio oris*). El Salmo 37(38) se refiere a la satisfacción (*satisfactio*). La perfección de la penitencia que se opone al pecado debe contener, como sugiere santo Tomás también en *Summa Theologiae*[1], esas tres

1 Cf. *S. Th.,* III, q. 90, a. 3.

partes, sin las cuales no existe la integridad[2]. No obstante, el Salmo 50(51) retoma la cuestión del perdón de los pecados. De ese modo nos adentra en el núcleo del misterio de la misericordia y compasión divina hacia el hombre que reconoce su alejamiento de Dios y desea regresar a Él.

1.2. *David como ejemplo de conversión: "Cuando vino a él el profeta Natán*

El ejemplo de ese hombre arrepentido es el rey David, que cometió adulterio con Betsabé; para que no se conociera su pecado, hace morir a su esposo Urías. La historia se cuenta en los caps. 11-12 de 2 Samuel, con la observación: "El comportamiento de David desagradó al Señor" (2 Sam 11, 27). Es el propio Dios quien, a través del profeta Natán, hace manifiesto el pecado de David.

En su comentario Tomás es consciente de que no se trata de un pecado cualquiera; no es simplemente un adulterio motivado por la debilidad, incluso agravado por el homicidio. Tomás evita la enumeración de los pecados concretos de David; más bien habla de su culpa, que consiste en aprovechar su *status* de elegido. El pecado de David es el pecado del elegido; David fue objeto de una elección no sólo para ser rey, sino para que en él se mostrase el perdón incondicional de Dios, que brota de su fidelidad a la Alianza. No podemos olvidar que Jesús pertenecía, según la carne, a la familia de David: es la aceptación por parte de Jesús de la *conditio humana,* que está lastrada por el comportamiento de David.

Ante todo, en David se reveló la misericordia. El motivo del desvelamiento de su pecado no es simplemente darlo a conocer; más importante es destacar la gracia del perdón del pecado de David. Por eso, no es extraño que Tomás afirme que la manifestación del pecado de David es provechoso tanto para los pecadores como para los justos (*utilis est iustis haec manifestatio* [...] *utilis est peccatoribus*), pues recuerda que estamos siempre en las manos de Dios: en toda situación, en pecado y en santidad, en prosperidad y en pobreza. Un hombre elegido, como David, podría orgullecerse de su elección como rey, de la recepción de dones espirituales (gracia de la justificación) y dones proféticos (que también poseía David, como subraya el Aquinate: *gratia prophetiae*). Tomás dirá claramente que

2 Volverá a esta cuestión el Concilio de Trento que subrayará que para la integridad del sacramento de la penitencia se requieren las tres partes, aunque no tienen el mismo valor. La más importante es el acto de contrición, pues en ciertos casos se obtiene el perdón de los pecados sin la confesión o la satisfacción, pero nunca sin la contrición.

también los justos perseveran en la justicia gracias a la misericordia de Dios (*Nam iusti innocentiam servaverunt propter misericordiam Dei*). Ante todo, se muestra la primacía de la gracia y de la acción de Dios.

Sobre el fondo de los acontecimientos descritos en el Segundo Libro de Samuel en el capítulo 11, David aparece como un hombre querido por Dios: "El Señor buscó para si un hombre según su corazón" (1 Sam 13,14): ¿quien es este hombre? ¿el que no tiene pecado? El hombre 'según el corazón de Dios' es aquel en quien se manifestó el poder de la misericordia de Dios.

El pecado hace miserables a los hombres (*miseros facit populos peccatum*), pero también en la debilidad y en la enfermedad interior el pecador puede experimentar el perdón de Dios: *secundum magnam misericoriam tuam*.

1.3. *Plan general del Comentario tomasiano al Salmo 50(51)*

El Salmo 50(51) se compone de 21 versículos, que contienen un ritmo interior propio, no solamente en la forma, sino también en cuanto al contenido. Al leer el Salmo *Miserere* podemos observar diversos horizontes. Por una parte, se muestra la tierra del pecado en la que se encuentra el hombre; por otra parte, la esperanza del corazón humano en la liberación. Este plan general se puede apreciar en la lección de Tomás, copiada luego por su secretario, en la que aparecen distintos módulos, que son el resultado de la articulación del Salmo. Al adentrarnos en el texto del comentario descubrimos seis temas principales:

1. vv. 1-2: el perdón de los pecados, presentación general del contenido del Salmo.
2. vv. 3-4: invoca la misericordia de Dios y la esperanza en la salvación.
3. vv. 5-8: la confesión de la culpa.
4. vv. 9-14: la manera de borrar el pecado.
5. vv. 15-19: el agradecimiento por quedar limpio del pecado.
6. vv. 20-21: la petición a la ayuda para la rectitud presente y futura.

1.4. *Plan detallado del comentarrio tomasiano al Salmo 50(51)*

El Salmo 50(51) es un texto tan rico que se pueden distinguir en cada uno de los seis temas principales otras cuestiones en torno a las cuales construye el Aquinate su exposición.

4.1. Vv. 1-2

Desde las palabras: *Al final. Salmo de David, cuando vino el profeta Natán a él.*

Tema general: La remisión de los pecados

El perdón de los pecados (*dimissio peccati*) se describe según la historia narrada en los capítulos 11 y 12 del Segundo Libro de Samuel. Cuando David vivía en la prosperidad, no sólo material, sino tambien a causa de ser un elegido de Dios y colmado de su bendición, vió a una mujer, y cometió adulterio con ella. Con todo, sucede otro pecado, que consiste en hacer morir al marido de Betsabé, Urías el hitita, enviándole al lugar más peligroso de la batalla, y abandonándole allí para que muera (cfr. 2 Sam 11,15). Lo hace para ocultar el hecho de que Betsabé está embarazada, despúes del intento fracasado de relacionar al niño concebido con Urías. Estos pecados, a pesar de su autonomía exterior, se pueden considerar unidos, porque "uno se hace en orden a cometer otro, el primero pasa a [considerarse de] la especie del otro" (*unum facit propter aliud, unum transit in speciem alterius*). El Aquinate habla del pecado de David no sólo como un desprecio del orden moral, sino sobre todo como un pecado que rompe la relación con Dios. El profeta Natán condujo a David a la autocondena de su pecado mediante la parábola de la oveja perdida. David reconoce su pecado y su culpa. Sus palabras: "He pecado contra el Señor" (*peccavi Domino*) manifiestan su lúcida conciencia de haber pecado.

4.2. Vv. 3-4

Desde las palabras: *Ten misericordia de mí, Dios mío, según tu gran misericordia.*

Tema general: invocar la misericordia de Dios

a) v. 3: David contrito no discute, ni se justifica, sino que elige el sencillo camino de pedir el perdón por el pecado: *Ten misericordia* (*Miserere*); "invoca únicamente la misericordia de Dios (*solum Dei misericordiam implorat*) y "promete la enmienda" (*promittit emendam*). Son dos los fundamentos de esta petición de misericordia: 1) Una propiedad de la naturaleza divina (*consideratione naturae divinae*), que es la bondad; 2) La convideración de los efectos de la bondad y la misericordia de Dios (*effectus misericordiae*). El pecado hace al hombre miserable, pues no es rico quiene posee abundancia de honores y disfruta de los placeres del cuerpo, sino aquel "que disfruta de Dios" (*qui fruitur Deo*);

b) v. 4: David „pide eliminar la culpa" (*petit culpae relaxationem*) y "restaurar la santidad y la gracia" (*petit sanctitatis, et gratiae restaurationem*) a través de la limpieza de la iniquidad y del pecado: el lavado de la iniquidad (*lava me ab iniquitate mea*). Aparece la petición de quitar la impureza de la culpa (*removeri immunditiam culpae*). Se trata de las abluciones rituales (*corporalis ablutio per aquam*: abluciones que son figura del bautismo), y del bautismo mismo (se limpia en virtud de la eficacia del bautismo: *per virtutem baptismi*).

4.3. Vv. 5-8

Desde las palabras: *Porque reconozco mi iniquidad, y mi pecado está siempre contra mí.*

Tema general: la confesión de la pulpa

a) v. 5a: la ausencia de confesión de la culpa puede ocurrir por tres motivos: 1) A causa de la razón, que se oscurece por la gravedad del pecado: es el desprecio (*agravatur ratio ex gravitate peccati - contemptio*); 2) A causa de la falta de memoria: es el olvido (*oblitio*); 3) A causa de las adulaciones de los hombres, que adulan al pecador por su pecado (*adulatio*).

b) v. 5b: la confesión de la culpa expone la fealdad del pecado, ya que es perjudicial y detestable, y el hombre que lo comete se hace daño a sí mismo: *recognitio culpae per respectum a se*;

c) v. 6: el reconocimiento de la culpa respecto a Dios; el pecado es una ofensa hecha a Dios: *Tibi soli peccavi*; el hombre compara su pecado con la justicia divina, que solicita para sí mismo.

d) v. 7: „Fui concebido en la iniquidad"; la raiz de la iniquidad es el pecado original: *radix culpae: peccatum originale*;

e) v. 8a: la necesidad de la confesión de los pecados; el hombre conoce la verdad sobre sí mismo y de su relación con Dios en virtud de la gracia que brota de la misericordia de Dios;

f) v. 8b: a partir de lo dicho en v.8a el Aquinate introduce el tema principal, donde la petición de la reparación completa de su iniquidad se une a la invocación de la misericordia de Dios que fue revelada en David. David es un profeta de este misterio escondido a muchos, pero revelado a todo el mundo en la experiencia del perdón de su pecado. Para David es un privilegio (*beneficium*) particular; para los demás que no tienen noticia de la

naturaleza de la misericordia de Dios, se convierte en la manera ideal de conocer esta verdad (*modus revelationis*), plenamente cognoscible.

4.4. Vv. 9-14

Desde las palabras: *Me aspergerás con el hisopo, y quedaré limpio*

Tema general: el modo de quitar el pecado; la esperanza de alejar el pecado y de restaurar la gracia de un corazón limpio.

a) v. 9: el lavado —la ablución con el hisopo— se describe comenzando por determinar el tipo de impureza de que se trata; la impureza del pecado (*immunditia*) es la consecuencia de que el hombre, en su deseo de conseguir cosas temporales, se hace semejante a ellas (*affectus hominis inhaeret rebus temporalibus, quibus similis efficitur*). Ponerse en el nivel de las cosas sin valor no sólo quita grandeza al hombre, sino que además produce que el alma humana —al quedar oscurecida la luz de la razón— se hace "negra", "oscura". Se trata aquí de la fealdad espiritual (*turpitudo spiritualis*) que puede desaparecer únicamente por la ablución con el hisopo: *asperges me hyssopo.*

   La ablución que propicia la limpieza del mal en que se incurre por el pecado se describe con las imágenes del rito del Antiguo Testamento, en el Libro de los Números (19,1-22). El agua que tendrá capacidad de limpiar se prepara a partir de la mezcla de las cenizas de una vaca roja inmolada y quemada enteramente en el sacrificio. Este rito incluido en la Ley de Moisés, y probablemente enraizado en las creencias de los pueblos orientales, pone el acento en el color rojo de la vaca, que se parece a la sangre, que es símbolo de la vida que preserva de la muerte. Preparada de esa manera, el agua purificadora prefigura a Cristo y a su sangre derramada (*signatur aspersio sanguinis Christi*) que libera de la muerte eterna. El uso del hisopo (planta que no crece mucho, y cura de inflamientos) simboliza la humildad y el sometimiento del hombre a Dios, el alejamiento de su soberbia, y su regreso a una actitud de obediencia al Creador. La conclusión que se extrae de todo ello es el consejo de edificar la fe sobre la humildad, pues la autosuficiencia la destruye. El bautismo, que es consecuencia de la fe en Cristo, purifica al pecador, borra las oscuras manchas del alma y limpia del pecado. De esta forma, el alma se blanquea como la nieve y el esplendor del alma santificada excede toda belleza corporal.

b) v. 10: la restitución de los bienes significa ante todo devolver "el oido" para las cosas de Dios, y así poder escuchar la "locución" sobre Dios-

Creador; este escuchar, que fue interrumpido por el pecado, es ahora restituido. Estos signos de la verdad que aparecen en el alma del profeta provocan alegría. Se pueden distinguir tres grados de la alegría de la conciencia, es decir, de la alegría espiritual (*gaudium conscientiae*, *gaudium spirituale*): 1) Uno es la complacencia de los afectos (*complacentia affectus*); 2) El segundo la dilatación del corazón mediante la alegría espiritual (*dilatatione cordis per laetitiam spiritualem*); 3. El tercero es una dilatación de la alegría del corazón que repercute en el cuerpo (*dilatatione cordis in progressu ad exteriora*) -"se alegrarán los huesos"-, y la alegría de la gloria en la patria, después de la resurrección.

c) v. 11: considera la restitución de la inocencia pidiendo borrar el mal, es decir, el pecado (*petit removeri malum sive peccatum*). Sobre el hombre pesan el mal de la culpa (*malum culpae*) y el de la pena (*malum poenae*), en cuanto a su magnitud (*quantitas culpae*) y en cuanto el castigo (*taxatio poenae*). Pide que no se tenga en cuenta el pecado, que no quede grabado en la memoria. Resuena la esperanza de que Dios apartará su rostro de los pecados, no recordará la iniquidad del pecador, aunque verdaderamente merezca castigo. La esperanza nace de la convicción de que, si bien Dios no cambia su designio (y tampoco cambia su valoración sobre el pecado), sin embargo cambia la sentencia (*Deus etsi non mutat consilium, tamen sententiam mutat*).

d) v. 12: considera la gracia (*bonum gratiae*) pidiendo que se alejen las consecuencias del mal (*petit removeri effectum peccati*). Restaurar la pureza del corazón (*cor mundum*), borrando el pecado, hace surgir una nueva creación. Cuando la gracia convierte al pecador en justo, cabe hablar con certeza de una nueva obra creadora (*quando vero de peccatore facit iustum, tunc dicitur proprie creare*) de manera semejante a como todo lo que existe fue creado de la nada (*ex nihilo*). La pureza del corazón es obra creadora de Cristo: es el inicio de la creación espiritual. El hombre se adhiere a las cosas terrenas y peca; Dios, absolutamente puro, devuelve la pureza al corazón humano. La rectitud del espíritu (*spiritus rectus*), por la que el hombre se dirige a Dios, puede perderse, a consecuencia del pecado, cuando el hombre da la espalda al fin debido a causa del desorden del alma hacia las cosas pasajeras. Con el poder de la gracia Dios crea un corazón recto, de modo que el hombre conozca las cosas dignas de amor (rectitud), es decir, aquellas por las que el hombre no cae en el desorden.

e) v. 13: la restitución de la gracia: la benevolencia de Dios y los efectos de esta gracia, a saber, la rectitud del corazón, que está destinado a ver a Dios. El hombre mediante la gracia se fortalece de nuevo con el poder del Espíritu Santo. Este poder actúa contra el espiritu de la concupiscencia, el espíritu del mundo (todo lo relacionado con la muerte), y contra las tentaciones del diablo. No obstante, el Espíritu Santo genera en el hombre: 1) la rectitud de intención; 2) la santificación; 3) lo ennoblece como "príncipe", "hijo de Dios".

f) v. 14: la alegría de la salvación (*laetitia salutaris*). Restaurado el amor de Dios, éste provoca la alegría del corazón, ya sanado, como fruto del Espíritu Santo: "donde está la caridad, allí esta la alegría" (*ubi caritas ibi gaudium*).

4.5. Vv. 15-19

Desde las palabras: *Enseñaré a los inicuos tus caminos*

Tema general: el agradecimiento por la purificación de los pecados

c) v. 15: la promesa del agradecimiento a Dios (*recompensatio*) por la salvación recibida (el perdón de los pecados), ha de manifestarse en el momento presente mediante el sacrificio espiritual de enseñar a los pecadores y de predicarles la conversión; y en el futuro, con la alabanza a Dios. El pecador no es capaz de predicar la conversión, y es el Señor mismo quien abre la boca del pecador para que predique a los demás la gran obra de Dios: *alios docere*. Dios no realiza la conversión del pecador sólo para la consideración individual de lo que ha ocurrido en el corazón del pecador, sino también para instrucción de la comunidad, a fin de que se conviertan los demás: *finis est conversio peccatorum*;

d) v. 16: el reato del pecado (*reatus peccati*) y la herida interna (*interior defectus*) pueden impedir la alabanza a Dios. El pecador debe pedir a Dios que quite este obstáculo. Los pecados cometidos mediante "la carne y la sangre", esto es, mediante la concupiscencia (en David es el adulterio con Batsabé), y el abuso de poder (en David es hacer morir a Urías), únicamente pueden ser borrados por el poder de Dios; son iniquidades no sólo contra el prójimo, sino contra el mismo Dios. Las palabras llenas de alegría son el fruto de la justificación recibida.

e) v. 17: petición de ayuda para predicar la verdad sobre la gracia de Dios a los demás. El hombre puede ser impedido en la predicación de la buena nueva de la conversión (*mysterium Evangelii*), tanto a causa de los oyentes

mismos, como a causa de la gran iniquidad del pecado, que todavía le impide internamente y le cierra la boca (*propter impedimentum interius*). Sigue luego la oración confiada para que "se abran los labios" del pecador (*labia mea aperies*), y así su predicación sea para la gloria de Dios.

f) v. 18: el sacrificio espiritual de alabanza como manifestación de gratitud (junto con la enseñanza a los pecadores); la ofrenda agradable no son los sacrificios de animales, sino la ofrenda del corazón y el 'espíritu quebrantado': *sacrificium cordis* y *sacrificium contribulatus*.

g) v. 19: el alma humana se inclina al pecado en varias fases: 1) a causa de la alegría vana (*per inane gaudium*); 2) mediante la dureza del corazón, y la falta de espíritu de arrepentimiento (*cor durum et cor impoenitens*); 3) por conceder autosuficiencia a las cosas terrenas, y por la despreocupación de lo espiritual, es decir, la soberbia como inicio de todo pecado. A estas tres fases se opone un corazón penitente mediante: 1) la tristeza de la penitencia (*tristitia poenitentiae*); 2) el acto de contrición (*contritio*); 3) la humildad (*humilitas*).

4.6. Vv. 20-21

Desde las palabras: *Benignamente trata, Señor, con buena voluntad a Sión*

Tema general: la petición de ayuda para promover la rectitud

a) v. 20: la petición de consolidar/construir los "muros"/las obras de justificación. La reconstrución de los muros de la "Jerusalén presente" (*praesentis Hierusalem*) se hace como figura de la "Jerusalén celestial", cuyo baluarte es la eternidad, y la inmortalidad de los santos alcanzada gracias al poder de Cristo. Quien ha experimentado el perdón de los pecados debe progresar en la santificación. La postura correcta es ofrecer 'sacrificios de justicia', a ejemplo de Cristo, el único Justo.

b) v. 21: el sacrificio de Cristo, que tiene poder tan grande de satisfacer por el hombre y justificarlo, ocupa el primer lugar en la Iglesia. La ofrenda de sí mismo sucede en la Iglesia, la Jerusalén militante, a través de la participación en los sacramentos, aceptando la gracia, y confesando la fe que practicaron los santos "educadores", esto es, los mártires y los confesores. Su sacrificio fue aceptado, pues entregaron todo lo que poseían, sin dejar nada para sí mismos. El pecador ha conservado algo para sí mismo, pues quiso, al menos en parte, vivir gracias a sí mismo; de aquí la necesidad de añadir a la obra de la justicia y del holocausto un sacrificio de penitencia y

alabanza. Si el pecador no logra hacerlo él solo, los santos le ayudan, y ofrecen en el altar sus méritos por el pecador.

2. ESBOZO DE ALGUNAS CUESTIONES TEOLÓGICAS

La exposición tomasiana del Salmo 50(51) exige cuidadosa atención, pues algunos temas teológicos están solamente insinuados mediante la cita de un texto bíiblico paralelo al que se comenta, o mediante una idea que dirige el pensamiento del lector más allá del texto mismo. Merece la pena considerar algunas cuestiones fundamentales. Acudiré a referencias de la *Summa Theologiae* de santo Tomás.

2.1. *La misericordia y la esperanza - "Ten misericordia de mí, Dios mío, según tu gran misericordia" (Sal50(51), 3)*

Cuando el pecado pesa, el corazón desea recibir el perdón. Es ésta una sencilla constatación de una gran verdad sobre el hombre. No cabe duda de que el hombre desea volver al estado anterior al estado del pecado, en el que los demás y su propia conciencia le acusan de las malvades cometidas. El Salmo 31 lo llama "hombre feliz" (Sal 31(32), 1), ya que de lo contrario "se secan los huesos del hombre", y el pecado cae sobre el hombre como mano de Dios que castiga. ¿Cabe entonces extrañarse de que se alivie el corazón del hombre cuando por fin su culpa ha sido borrada y ha recibido el perdón? ¿Cuando no es recordada su iniquidad, y el Señor no le imputa más la culpa? Mientras este Salmo 31(32), que pertenece también a los penitenciales, habla de la confesión de los pecados, el Salmo 50(51) trata ya del modo del perdón de los pecados. Para analizar el contenido del Salmo 50(51), en el que se medita sobre el "mecanismo" del perdón, debe tomarse conciencia ante todo del drama del mal moral, de la culpa del hombre y de su estado; y, al mismo tiempo, la búsqueda desesperada de renovación. El pecador vive una esperanza de purificación, pues quiere ser liberado de la muerte del espíritu.

Como los rayos del sol atraviesan el cielo cubierto de nubes, así la esperanza alcanzó el corazón de David, mostrando que la misericordia de Dios es más grande que su iniquidad. La mejor prueba es el reconocimiento absoluto de la culpa: "Ante Ti solo he pecado, e hice el mal ante Ti" (v.6). David recuerda el perdón que recibió el pueblo elegido cuando éste adoró públicamente al becerro de oro. En aquel momento, Dios perdonó asegurando que no retiraría su promesa, ni la misericordia y la gracia, y no rompería la alianza con su pueblo. Dios le aseguró a Moisés: "Yo haré pasar junto a ti

toda mi bondad, y pronunciaré delante de ti el nombre del Señor, porque yo concedo mi favor a quien quiero concederlo y me compadezco de quien quiero compadecerme" (Ex 33,19). Cuando en su comentario al Salmo 50(51) santo Tomás se remite a la persona de Moisés, señala el misterio de la misericordia divina que Dios mismo reveló. El Aquinate, comentando el v.8 ("Me has manifestado las cosas oscuras y ocultas de tu sabiduría"), dirá que el espíritu profético de Moisés conocía ya la verdad acerca de la misericordia de Dios, y esto abiertamente, sin velos, sin la nube de la imaginación (*absque nebula imaginationis phantasticae* [...] *et sic facta est revelatio Moysi Num. 12,* [...] *non per enigma, et figura vidit Deum*). La misericordia ocupa el primer lugar entre los atributos divinos revelados a Moisés: "El Señor pasó delante de él, y exclamó: 'El Señor es un Dios compasivo y bondadoso, lento para enojarse, y pródigo en amor y fidelidad. 7 Él mantiene su amor a lo largo de mil generaciones y perdona la culpa, la rebeldía y el pecado; sin embargo, no los deja impunes, sino que castiga la culpa de los padres en los hijos y en los nietos, hasta la tercera y cuarta generación'" (Ex 34,6). Tomás, en el *Comentario* (al v.3), dice: "[David] muestra que espera en la misericordia de Dios al considerar la naturaleza divina, pues lo propio de la naturaleza divina es ser la bondad misma" (*sperat de misericordia Dei, ex consideratione divinae naturae proprium est quo sit ipsa bonitas*). La bondad de Dios, según Tomás, coincide en cuanto noción con la causalidad eficiente, es decir, con la actividad por la que "existen todos los seres" (*ex quo omnia subsistunt*)[3]. Siendo bueno, Dios no retira su "promesa" hecha al hombre en el momento de la creación. Ser creado significa para el hombre estar fundamentado en el Ser bueno de Dios, e implica la orientación existencial hacia el ser, el suyo y el de Dios. Cuando el hombre peca, desvía su orientación hacia Dios Creador, hacia el Dios de la Bondad, que hizo emerger a cada uno de la nada: somos *ex nihilo*. Como vienen de la nada, los seres creados podrían volver de nuevo a la nada; pero es otra la voluntad de Dios. Sin embargo, es el Dios de la Bondad: "Él ha creado todas las cosas para que subsistan; las criaturas del mundo son saludables, no hay en ellas ningún veneno mortal y la muerte no ejerce su dominio sobre la tierra" (Sb 1,14). El misterio de la creación está iluminado por la verdad sobre la orientación del movimiento, es decir, la orientación al fin para el que el hombre fue llamado a la existencia; pues fue orientado hacia el bien, lo que llena con la esperanza de que Dios socorrerá cuando el camino se desvíe, y el caminar humano se dirja hacia la nada[4]. Dios

3 *S. Th.*, I, q. 6, a. 1c.

4 Cf. PIEPER, J., *O miłości, nadziei i wierze*, W drodze, Poznań, 2000, pp. 153-155.

Creador no dejará que su creación caiga en el error y la desesperanza de que el sentido de su existencia se encuentra en el bien: el bien del ser supone ser para Dios, con Dios y en Dios. Dios sería injusto si dejase al hombre solo con sus propias fuerzas, cuando por el pecado se encuentre a punto de caer al abismo de la nada.

De ahí que la justicia divina de alguna manera reclama la misericordia de Dios. Con toda intención santo Tomás une la justicia con la misericordia divina, pues "misericordia y justicia han de encontrarse necesariamente en cada obra de Dios"[5]. Es la consecuencia de que "Dios nada puede hacer contrario a su sabiduría y bondad"[6]; y la creación merece llegar a su fin último, si no es por sus fuerzas, sí en virtud de la misericordia de Dios. Por tanto, cuando por el pecado el hombre pierde esta orientacion hacia su realización plena, se la devuelve Dios perdonándole el pecado. Lo lleva a cabo mediante la abundancia de su bondad; y muestra su misericordia, pues no puede tolerar la miseria en que cayó el hombre por el pecado. En su *Comentario* (al v.3), el Aquinate se referirá a los principales elementos de la definición clásica de la misericordia que santo Tomás toma de san Agustín: "La misericordia divina no es otra cosa que la bondad en cuanto destruye la miseria" (*Dei misericordia, nisi bonitas relata ad depellendam miseriam*), y con otras palabras: "Lo propio de la bondad es alejar la miseria; y como [Dios] es la misma bondad, recurro a la misericordia" (*bonitas miseriam repellere est proprium, et tamen est ipsa bonitas, confidenter ad misericordiam recurro*). Tomás escribe en la *Summa*: "La misericordia hay que atribuirla a Dios en grado sumo. [...] decir misericordioso es como decir que alguien tiene *miseria en el corazón,* en el sentido de que le entristece la miseria ajena como si fuera propia. Por eso, quiere desterrar la miseria ajena como si fuera propia. Este es el efecto de la misericordia"[7]. Para Dios, la miseria del hombre es como si fuera suya, pues somos sus criaturas amadas; así que Dios es como apremiado interiormente a prestar ayuda al pecador. Juan Pablo II pudo decir en su encíclica *Dives in misericordia*: "En el origen de esta multiforme convicción comunitaria y personal, como puede comprobarse en todo el Antiguo Testamento a lo largo de los siglos, se sitúa la experiencia fundamental del pueblo elegido, vivida en tiempos del éxodo: el Señor vio la miseria de su pueblo, reducido a la esclavitud, oyó su grito, conoció sus angustias y decidió liberarlo. En este acto de salvación llevado a cabo por el Señor, el profeta supo

5 *S. Th.*, I, q. 21, a. 4.

6 *Ibid*.

7 *S. Th.,* I, q. 21, a. 3c.

individuar su amor y compasión. Es aquí precisamente donde radica la seguridad que abriga todo el pueblo y cada uno de sus miembros en la misericordia divina, que se puede invocar en circunstancias dramáticas. A esto se añade el hecho de que la miseria del hombre es también su pecado"[8]. El punto de partida es la verdad sobre la ayuda divina que, en el contexto del Salmo 50(51), se refiere a la ayuda prestada al hombre cuando cae en pecado. Dios sale al encuentro del hombre (aquí es David), como Aquel que se apresta a ayudar, acogiendo al hombre en su situación, en su miseria y en la noche del pecado. Dios acude al hombre, no acepta su alejamiento; pero lo más importante para Dios es la confianza del hombre, su entrega en las manos y en el corazón de Dios.

La misericordia se relaciona con la justicia[9]. Dios no desconoce el pecado, pero al final la justicia está al servicio de la misericordia: "La misericordia no anula la justicia, sino que es como la plenitud de la justicia. Por eso se dice en Sant 2,13: *La misericordia hace sublime el juicio*"[10]. La misericordia divina supera la justicia, fortaleciendo no sólo a los débiles, sino también a los pecadores. Sin embargo, no se trata de ser indulgente, y permitir despreciar la voluntad de Dios, sino que el castigo (si llega) tiene como objeto que el pecador entre en sí mismo, y se dirija con confianza en petición a Él. David está seguro de que Dios le eligió y que no le abandonará; no le retirará sus promesas; y por eso pide con confianza la gracia de la misericordia. Al crear al hombre, Dios dijo "sí" a cada uno, y en este "sí" se incluye de algún modo la ayuda divina en la situación de pecado. Tomás, en el comentario al v. 3, afirma: "desde el inicio del mundo se encuentra en todas las cosas el efecto de tu misericordia" (*in omnibus a principio mundi inveni effectus misericordiae tuae*). Robert Plich OP observa: "El hecho de crear al mundo de la nada es obra de la divina misericordia, no de la justicia, porque no hay razón alguna de justicia para que el mundo debiera ser creado. Los seres creados no merecían la creación de la nada en virtud de la justicia, sino que es efecto de una misericordia desinteresada y generosa"[11]. Así que cuando Tomás dice en su comentario al v.12 que Dios propiamente crea cuando hace justo al pecador (*quando vero de peccatore facit iustum, tunc dicitur proprie creare*), se puede decir que perdonar los pecados es obra de la misericordia divina *par excellence*, y no obra de la justicia, porque no existe razón alguna por la que

8 JUAN PABLO II, Carta encíclica *Dives in misericordia*, n. 4.

9 Cfr. *S. Th.,* I, q. 21, a. 4.

10 *S. Th.,* I, q. 21, a. 3, ad 2.

11 PLICH, R., OP, «Koncepcja miłosierdzia świętego Tomasza z Akwinu. Geneza, interpretacja i rozwinięcie», *Przegląd Tomistyczny*, t. XIV (2008), p. 341.

Dios deba eliminar la miseria del pecado y su impureza. Los más profundos motivos de esta actitud misericordiosa de Dios hacia el pecador hay que buscarlos siempre en el misterio de la creación. Juan Pablo II señala en la citada encíclica *Dives in misericordia*: "Con el misterio de la creación está vinculado *el misterio de la elección* [...] 'Con amor eterno te amé, por eso te he mantenido mi favor' (Jr 31, 3). 'Aunque se retiren los montes..., no se apartará de ti mi amor, ni mi alianza de paz vacilará'. Esta verdad, anunciada un día a Israel, lleva dentro de sí la perspectiva de la historia entera del hombre: *perspectiva* que es a la vez *temporal y escatológica*"[12].

Por tanto, no puede extrañar que la consideración de la misericordia divina lleve a santo Tomás a constatar, en el *Comentario* al vers. 3, que la misericordia "hizo hombre a Dios, e hizo descender Dios a la tierra, e hizo morir al Inmortal" (*de caelo Deum ad terram deposuit, et immortalem mori fecit*). De esta misericordia proviene el "traspaso" de nuestro pecado a Jesús, y dirigirnos —como a David— estas palabras: "El Señor perdona tu pecado: no vas a morir" (2 Sam 12,13: *Dominus transtulit peccatum tuum: non morieris*). Juan Pablo II habla en este sentido de la "dimensión divina de la Redención", que explica de esta manera: "En la pasión y muerte de Cristo —en el hecho de que el Padre no perdonó la vida a su Hijo, sino que lo 'hizo pecado por nosotros'— se expresa la justicia absoluta, porque Cristo sufre la pasión y la cruz a causa de los pecados de la humanidad. Esto es incluso una 'sobreabundancia' de la justicia, ya que los pecados del hombre son 'compensados' por el sacrificio del Hombre-Dios. Sin embargo, tal justicia, que es propiamente justicia 'a medida' de Dios, nace toda ella del amor: del amor del Padre y del Hijo, y fructifica toda ella en el amor. [...] De este modo la redención comporta la revelación de la misericordia en su plenitud"[13]. Es el pecador quien debía morir; es David quien debía morir; soy yo quien debía morir; pero muere Cristo, y a nosotros se nos dirigen las palabras de perdón que ofrecen nueva vida con Dios en el amor. El mal traido por el hombre y borrado por la nueva presencia del amor de Dios es ahora nuestra santidad.

¿Cómo no confiar en un Dios que hace "rico" al "miserable"? Ésta es precisamente la experiencia de David. El que vivía como rey en abundancia de bienes, como elegido y beneficiado con los dones de Dios, entendió que por el pecado pasó a ser un "miserable". No hay nadie más miserable que el pecador, es la conclusión de Tomás: *non est miser qui est pauper, miser, et debili, et infirmus, sed qui est peccator*. ¿Cómo no confiar en este Dios que hace

12 JUAN PABLO II, Carta encíclica *Dives in misericordia*, n. 4.

13 *Ibid,* n. 7.

al pecador co-heredero del Reino de Dios, y habitante de la casa del Padre; cómo no sentir hacia Él un temor filial? La confianza (*fiducia*) nada tiene que ver con una postura pretenciosa que exige la absolución, sino que significa el reconocimiento filial de la culpa y la espera en la gracia del Padre, como recuerda Tomás en su análisis del v.8b. El pecador vive de la esperanza de que la ayuda de Dios no puede fallar; se encomienda a ella, y recibe el perdón de la culpa. Es, como dice el Aquinate al comentar el v.3, un sumergirse en la gran misericordia de Dios, imposible de comprender, pues llena todo ('*magna*' *[misericordia], sua incomprehensibilitate, qua implet omnia*). Para quien recibió la gracia del perdón, existe únicamente una vía de actuación: preocuparse de no defraudar a Dios Padre. Ya no es el miedo ante el pecado, sino el temor filial, que no se fija en el castigo, sino en la manera de restaurar la amistad recuperada y el modo de no defraudar al Amigo-Dios[14]. El temor de Dios guarda en la memoria todos los beneficios de Dios.

2.2. *Pena y castigo del pecado; "Porque reconozco mi iniquidad, y mi pecado está siempre contra mí" (Sal 50(51), 5)*

La petición de borrar la impureza del corazón es al mismo tiempo tomar conciencia de su alcance y de su peso. De ahí que Tomás, comentando los vv.5-8, se dedica principalmente a concretar la culpa de David. No lo hace, sin embargo, para disfrutar en la narración del mal; no para decir: "no soy tan malo, hay otros peores que yo", sino para que, al conocer el alcance de su iniquidad, caer en la cuenta de cuánto nos hemos alejado del proyecto de Dios respecto a nosotros.

El pecado según santo Tomás consiste en mal comportamiento del hombre que quebranta la ley de Dios, y por eso mismo no es concorde con su naturaleza[15]. Como indica Tomás en su *Comentario* (v.4), por una parte el pecado es una iniquidad orientada contra uno mismo (*contra se habet*); por otra parte, es una iniquidad contra Dios, al despreciarlo por no temer pecar ante Dios (*Deum iudicem contemnere qui non timet peccare propter iudicium eius*). El pecado es hostil, perjudica y pesa en el alma del hombre; pero también niega el orden establecido por la sabiduría divina. Además, el Aquinate señala el pecado contra el prójimo, el homicidio de Urías cometido por orden de David: "Y así hubo iniquidad en [David] porque dañó al prójimo con su homicidio" (*iniquitas fuit inquantum laesit alium per homicidium*). La división de

14 Cf. *S.Th.*, II-II, q. 19, a. 10 y 11.

15 Cf. *S. Th.*, I-II, q. 71, a. 6.

los pecados contra Dios, el prójimo y uno mismo es útil sobre todo para recordar los pecados propios; pero todos ellos se dirigen contra Dios, y a la vez contra el hombre, porque suponen la posibilidad de perder la felicidad que es eterna.

Santo Tomás distingue el *malum culpae* (mal de la culpa) del *malum poenae* (mal de la pena). Como el mal es ausencia de bien, y no sólo una simple negación, el Aquinate describe la culpa como "el mal, en cuanto sustracción de la debida operación en las cosas provistas de voluntad"; y la pena como "el mal que se da por la sustracción de la forma o de la integridad del ser"[16]. El mal es pues la pérdida de lo que al hombre le corresponde por naturaleza; por tanto, el hombre no puede sentirse bien despues de pecar, está triste, aunque oculte el verdadero estado de su alma. No sin razón dice en v.5b: "Mi pecado está siempre contra mi", donde observamos no un simple estado de incomodidad, sino una pérdida real del bien de la gracia antes poseído. El bien de la gracia (*bonum gratiae*) se caracteriza por su medida, belleza y orden, que son destruidos por el pecado. Tomás en su *Comentario* (al v.9) subraya la belleza de la gracia, pues las categorías que usa para describir el pecado, la de impureza (*immunditia*) y la de fealdad (*turpitudo*), son las principales en su análisis de la purificación del mal moral. Para el Aquinate, la fuente de la pureza, y al mismo tiempo de la impureza del pecado en su sentido más general, se localiza en el corazón del hombre, en su interior. Porque del corazón del hombre salen las malas intenciones, los homicidios, los adulterios... (cfr. Mt 15,18). La noción de "impureza" en sentido moral es aquí una descripción genérica, pues todo pecado puede ser entendido como una manifestación de impureza.

Tomás pone gran enfásis al indicar que el pecado consiste en el desorden humano en la conducta respecto de Dios. No es sólo abandonar el designio de progreso del hombre, sino ignorar la inquietud del corazón que indica que Dios no es todavía todo en la vida. El pecado es la ruptura de la relación de gracia con Él, y el rechazo de la existencia-para-Él, la falta de orientación hacia Él, porque supone desorden (*per aversionem a fine deordinatur*). Además, Tomás considera el pecado en su aspecto de pena, pues el pecado trae consigo, como consecuencia, la pena que ha de ser purificada en la tierra, o en el purgatorio.

Tomás entra en la cuestión del pecado original, como causa del pecado personal, con la frase: *Pues he aquí que fui concebido en iniquidades, y en pecados me concibió mi madre* (Sal 50(51), 7). Para el Aquinate, el pecado

16 Cf. *S. Th.*, I, q. 48, a. 5.

original (*peccatum originale*) es la raiz de todo pecado (*radix omnis culpae actualis est peccatum originale*). Tomás expresa la doctrina constante de la Iglesia, según la cual, al perder la justicia primitiva Adán y Eva, existe un desorden interior en la naturaleza humana, que se manifiesta cuando el hombre libremente elige el mal, aunque la razón haga un juicio negativo y la voluntad se resista a cometer iniquidad. De esta contradicción se quejaba san Pablo: "No comprendo lo que hago" (Rom 7,15.19). Tomás cita la Carta a los Romanos (7,5.17) para subrayar la condición del hombre que se encuentra bajo el régimen del pecado original, y sólo en Cristo consigue liberarse del yugo del pecado original, aunque sus "reliquias" (*fomes*) continúan atormentando al hombre internamente como signo de la debilidad humana. El hombre siempre reconoce en sí mismo un deseo de dirigirse hacia el bien, y por eso posee la convicción de la ayuda eficaz de Dios.

Santo Tomás ve el pecado como un dar la espalda a Dios y, en consecuencia, al prójimo y a sí mismo, al introducir una concepción autónoma de su vida y de la relación con los demás, lo que supone un desorden y ruptura con las referencias correctas. El hombre, introducido un nuevo sistema de referencias, es más un juguete en las manos de otro. Se ve claramente en la gran injusticia con que David trata a Urías, a pesar de las leyes y las instituciones existentes. En esa situación la única solución es aceptar la salvación, es decir, la conciencia de que el hombre vive en la mentira, en el espacio de su propria muerte, aunque aparentemente viva en el bienestar, y con la aceptación de su pecado por los demás. Frecuentemente, observa el Aquinate en su *Comentario* (al v.5), los demás aceptan el pecado o lo alaban de tal modo que el hombre ya no lo reconoce. De ahí la necesitad de un choque, de alguna voz del cielo para sacar al pecador de su escondite, como la voz de Natán: "¡Tú eres aquel hombre!". "Has matado con la espada a Urías el hitita, e hiciste tu esposa a su mujer" (2 Sam 12,7.9). David reconoce que ha cometido pecado contra Dios. Mons. Z. Kiernikowski, refiriéndose implícitamente a lo mismo de que trata el Aquinate, subraya que es necesario "aceptar una 'persecución del pecador' que puede ocurrir en el hombre"[17], lo que implica "reconocerse como pecador que necesita salvación, pero en un sentido pleno, absoluta e incondicionalmente"[18]. No se trata de mejorar en algún aspecto, o de buscar salidas por cuenta propia, sino admitir radicalmente la verdad de que "yo solo no puedo salvarme, yo solo

17 KIERNIKOWSKI, Z., *Dobra nowina dla grzesznika*, Bernardinum, Pelplin, 2004, p. 24.
18 *Ibid*., p. 27.

no soy capaz de cumplir mi vida"[19]. Aquí el don y la entrega de sí mismo a Dios son la respuesta y la aceptación del plan que Él determinó para nosotros.

2.3. *La purificación para la justicia: "Me aspergerás con el hisopo, y quedaré limpio" (Sal 50(51), 9)*

Cuando el hombre confiesa su pecado la misericordia de Dios es capaz de purificarlo. De esta manera se pasa a la otra "tierra" del Salmo, aquella que es iluminada por la gracia. El reconocimiento de la culpa abre ante el hombre el horizonte de la purificación, que consiste en una autentica creación de un corazón nuevo y limpio, que ofrece un conocimiento experiencial del poder de la fe y la glorificación de Dios.

Tomás también se refiere aquí al modo como Dios cura del pecado, y al poder curativo de algunos medios. Así como han sido previstos algunos métodos para curar las enfermedades corporales, así también Dios ofrece medicinas concretas para el alma. No obstante, el Aquinate subraya que la medicina principal es la obra sanadora de Cristo, pues todas las demás medicinas son sólo su figura. En la *Summa* Tomás apunta: "Entre todos los beneficios que hizo Dios al género humano después de su caída en el pecado, descuella la donación de su propio Hijo, por lo que se dice en Jn 3,16: *Así amó Dios al mundo, que le dio a su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El, no perezca, sino alcance la vida eterna.* Y así, el principal sacrificio fue el del mismo Cristo, que *se ofreció a sí mismo a Dios en olor suave,* como se dice en Ef 5,2. Todos los sacrificios de la ley antigua se ofrecían para figurar este singular y principal sacrificio, como lo perfecto por lo imperfecto"[20]. Hay que tener en cuenta esta regla cuando en la exposición del Salmo 50(51) se trata de las ofrendas y ritos del Antiguo Testamento. Tomás, sobre todo en su análisis del vers. 9, hace referencia a las abluciones rituales de la Antigua Ley, y a las ofrendas presentadas a Dios en el templo de Jerusalén. Lo retoma también al comentar el vers. 18: "No te complacerás con los holocaustos", donde expone la superioridad de los sacrificios de la Nueva Ley, pero sobre todo la superioridad del 'sacramento' de la Pasión de Cristo para la remisión de los pecados. Es el sacrificio definitivo que sustituye los sacrificios del Antiguo Testamento, que ofrecen el contexto para comprender el motivo por el que la Nueva Ley establece el sacrificio de reconciliación. El Levítico explica, con lenguaje técnico y de manera sistemática, en qué consisten las ofrendas hechas a Dios (Lev 1-7; 17-30). Se enumeran sacrificios sangrientos, y otros que no son así; holocaustos; sacrificios de los alimentos; de acción de

19 *Ibid.*

20 *S. Th.*, I-II, q. 102, a. 3c.

gracias por la comunidad, pero también propiciatorios, que invocan el perdón de los pecados. El Aquinate, en el tratado de la Antigua Ley, los describe y explica; y en el *Comentario* al Salmo 50(51) los trata resumidamente a causa del carácter sintético del texto. Cada hombre experimenta la sensación de estar rodeado por el pecado, y en consecuencia también siente la necesidad de purificación. En los sacrificios por los pecados de la Antigua Alianza — cuando se trataba de la satisfacción—, la sangre de los animales tenía gran importancia; pero la eficicacia del rito provenía de la voluntad positiva de Dios y de la contrición humana. Tomás en la *Summa Theologiae* escribe: "La inmolación de estos animales significaba la pureza de la mente"[21], y para referirlo al sacrificio de Cristo se apoya en la exposición de la Glosa, y añade: "Cristo es ofrecido en el becerro por la virtud de la cruz; en el cordero, por la inocencia; en el carnero, por el principado; en el macho cabrío, por la semejanza de la carne de pecado; en la tórtola y la paloma se significa la unión de las dos naturalezas, o la castidad en la tórtola y en la paloma la caridad; y en la flor de harina, la aspersión de los creyentes con el agua bautismal"[22]. Tomás, al comentar el vers. 9, menciona directamente el sacrificio de la vaca roja que se quemaba en el altar por el pecado de idolatría, cuando se echaba al fuego también el hisopo, la hierba "que crece en la tierra", y que simboliza la fe y la humildad; eso significaba que el hombre de nuevo se hace obediente a Dios. Las cenizas de la vaca roja se recogían y echaban al agua de la purificación, que luego era aspergida sobre el pueblo como signo del lavado de la impureza contraida. Este rito evoca proféticamente el bautismo, que inicia el proceso de ordenación del corazón. Las palabras: "*Me aspergerás con el hisopo, y quedaré limpio*" hablan proféticamente de las aguas del bautismo que trae la vida nueva de la gracia. Santo Tomás, comentando el vers. 9, apunta: "Y esa agua se preparaba con cenizas de novillos rojos, con lo que se prefiguraba a Cristo"; "La aspersión se hacía con el hisopo"; "en efecto, después de la fe es necesario el bautismo". Tomás en la *Summa* expone: „De ningún pecado se puede alcanzar la remisión, si no es mediante la virtud de la pasión de Cristo, por lo que el Apóstol dice en Heb 9,22 que *no hay remisión sin derramamiento de sangre.* Por consiguiente, el arrepentimiento de la voluntad humana no sería suficiente para la remisión de la culpa sin la fe en la pasión de Cristo y el propósito de participar en ella recibiendo el bautismo o sometiéndose a las llaves de la Iglesia"[23]. El hombre purificado sólo puede dar gracias a Dios y alegrarse en su corazón. Ya no quiere vivir según sí mis-

21 *S. Th.*, I-II, q. 102, a. 3, ad 2.

22 *Ibid.*

23 *S. Th.*, III, q. 69, a. 1, ad 2.

mo, o alcanzar algo sólo para sí mismo: Dios en Cristo, por su pasión y muerte, ha perdonado sus pecados. Ahora hay que traducir esto en testimonio y proclamar el poder de Cristo y de su gracia.

2.4. *La experiencia de la conversión y el testimonio: "Enseñaré a los inicuos tus caminos, y los impíos se convertirán a Ti" (Sal 50(51), 15)*

Santo Tomás pone énfasis en su *Comentario* al tema de dar testimonio del perdón recibido por los pecados. Dedica a esto prácticamente todo el análisis de los vv.15-17. La pureza del corazón suscita una alegría que no puede limitarse a uno mismo, sino compartirla; hay que mostrar a los demás "los caminos del Señor". La experiencia de la misericordia de Dios, la transformación del corazón al mismo tiempo conduce a la tarea de evangelizar a otros. Este aspecto pone de relieve no sólo un servicio teórico a los pecadores, sino también muy práctico. David fue corregido por el profeta Natán, cuyas palabras le llevaron al reconocimiento de su culpa: "He pecado contra el Señor" (2 Sam 12,13).

Aquel que "enseña los caminos del Señor a los pecadores" es consciente que él mismo lleva la herida del pecado, y puede sentir turbación de enseñar a otros los caminos rectos, sobre todo cuando su pecado fue grande y notorio. Tomás en su exposición del v.15 apunta: "Y por eso, durante el tiempo en que el Salmista se considera pecador, no promete anunciar la doctrina, sino después de que Dios le restituya el Espíritu soberano" (*quamdiu sensit se peccatorem, non promisit doctrinam manifestare; sed postquam restituit ei Deus spiritus principalem: et tales decet doctrinam habere, et alios docere*). Por eso, David es precisamente un "pastor según el corazón de Dios", pues experimentó en su propria piel la purificación de los pecados. Dar gloria a Dios en la justicia no consiste en defender la propia inocencia, sino en la gozosa acogida del perdón, y la alabanza de la buena noticia para el pecador. En última instancia es la nueva alianza que Dios de nuevo sella con el hombre, que de nuevo se hace suyo, lo que se cumplió cuando Jesus anunció el Evangelio de que Dios ama a cada hombre. Al comentar las palabras "con alegría voy a enseñar" (v.16), santo Tomás indica el programa de evangelización, a saber, proclamar lo que obró en nosotros la fuerza de la gracia del perdón. No se trata de decir: "¡Conoce a Dios!", o bien: "Haz esto y aquello", sino explicar qué significan las palabras: "quedaré purificado", "más blanco que la nieve" (v.9), con el propio ejemplo de la salvación realizada por la misericordia divina. Sólo de esta manera el mundo y los pecadores pueden conocer que se les han perdonado los pecados; que existe un David, antes pecador, que se atreve a enseñar los caminos de Dios. Para esto Dios eligió a

David, adúltero y homicida, pues quiso dar a conocer la fuerza de su gracia purificante. Enseñar a los pecadores no es una simple enseñanza moral, sino narrar lo que sucedió y sucede en la propia vida. Dice Tomás en el *Comentario*: "el fruto de la doctrina no es sólo la especulación sobre la verdad en orden a la contemplación beatífica, sino que el fin buscado es la conversión de los pecadores" (*Fructus autem huius doctrinae non est tantum speculatio veritatis ad beatam contemplationem, sed intentus finis eius est conversio peccatorum*). No se trata de teorizar, sino de referirse concretamente a la situación compartida de pecado. Quien enseña tiene que pedir constantemente lo que dice santo Tomás en el v.17: "Señor, quita de mis labios los obstáculos en que incurrí por el pecado, y Tú *abre mis labios*. Efesios al final [6, 19]". Esta actitud sorprende, desde el punto de vista humano, pues supera las categorías de nuestro razonamiento que el proclamador de Dios comience por narrar su propio pecado. Pero no se trata aquí de una mera historia de delitos, sino de la experiencia de liberación de ese personal "delito" concreto contra la ley de Dios; y se trata de Dios mismo, que libera de la muerte eterna, cuya figura es la muerte física. La conclusión final de la exposición de Tomás es la siguiente: todo el que enseña los caminos de Dios debe hablar como David; cada uno es David: todos llevamos ese nombre.

2.5. *Las actividades de la Iglesia a favor de la rectitud de los creyentes en Cristo: "para que se reconstruyan los muros de Jerusalén" (Ps 50(51), 20)*

Los comentadores contemporáneos interpretan la oración final del Salmo 50(51) *para que se reconstruya las murallas de Jerusalén* (vv.20-21) como una adición de la época posterior al cautiverio de Babilonia, cuando se esperaba que en el nuevo templo se celebrara el culto según las ideas de los profetas. Tomás, al parecer, no se interesa tanto por la dimensión histórica del Salmo davídico, sino que opta por su sentido espiritual. Pone de relieve el sentido anagógico, que se refiere a la futura gloria, es decir, a las murallas de la nueva ciudad de Jerusalén. El sentido alegórico de los muros de Jerusalén como obra de la Iglesia, obra de la Nueva Alianza, se amplía aquí con la referencia a la futura gloria del cielo, donde gozan de la eternidad e inmortalidad las 'murallas de la Jerusalén celeste', es decir, los santos, confesores y mártires. El Aquinate ve en los muros materiales del templo, en primer lugar, la figura y promesa de la construcción de la Iglesia de Cristo; en segundo lugar, el signo de la Jerusalén celeste y gloriosa. Se trata de una doble Jerusalén (*duplex Hierusalem*, *caelestis* y *praesens Ecclesia*),

y ambas dimensiones vienen indicadas por la visión profética de David de la misericordia recibida. Precisamente mediante la misericordia se han levantado las murallas de Jerusalén, tanto las materiales como las espirituales, en las que habitan quienes recibieron la gracia de estar con Dios como santos a causa de los medios recibidos para eliminar el pecado. En el culto del Antiguo Testamento se recordaban los beneficios de Dios, destacando su sublimidad, y así suscitar la actitud adecuada del alma de los adoradores de Dios[24]. Su importancia se encuentra en que prefiguraban a Cristo y a la Iglesia, donde las murallas de la casa de la Iglesia *muri paesentis Hierusalem, scilicet Eclesiae*, son los sacramentos, la gracia y los doctores que están a la cabeza de la lucha contra el pecado. El sentido simbólico y místico es completado con la promesa de la futura gloria, donde introduce Cristo a todos quienes han sido purificados por su sangre derramada en la Pasión. El carácter simbólico de los muros del templo, según el Aquinate[25], señala la contingencia de la vida. En cambio, el templo con sus muros poseía un lugar fijo, de modo que significaba el estado inmutable de la vida futura en la gloria.

Se observa aquí también el triple significado del sacrificio veterotestamentario, a saber: los animales ofrecidos; el sacrificio del mismo Cristo, como nuevo cordero pascual; y el sacrificio de Cristo actualizado en la Iglesia en el sacramento de la Eucaristía, con la que se unen todos aquellos que se ofrecen a sí mismos mediante la ofrenda de Cristo: son los "confesores" (*oblationes*, *scilicet confessores*), aquellos que en su confesión de Cristo, en la medida de sus posibilidades, han arriesgado su vida; y aunque no fueron matados (pero se han expuesto a los peligros), se ofrecieron a sí mismos en ofrenda (*qui se propter Deum obtulerunt in sacrificium*); y los mártires matados por Cristo (*referamus ad sacrificium* [...] *quo occiduntur homines propter Christum*). El primer lugar lo ocupa el sacrificio de Cristo (*primum locum tenet sacrificium Christi*), que amó a la humanidad, y se entregó por cada hombre: su sacrificio tiene un poder tan grande que satisfizo para la justificación del hombre. El matar a los animales ofrecidos en los sacrificios significaba también la muerte de los pecados, y también que los hombres merecían la muerte por sus pecados: como si tales animales fuesen matados en su lugar, convirtiéndose así en signos de la satisfacción[26]. Cristo

24 Cf. *S. Th.*, I-II, q. 102, a. 2c.

25 *S. Th.*, I-II, q. 102, a. 4, ad 2. Tomás dice aquí que en la construcción del templo no se oía el ruido del martillo; así también en la vida eterna no habrá ninguna turbación ni preocupación.

26 Cf. *S. Th.*, I-II, q. 102, a. 3, ad 8: "Otro es el *sacrificio por el pecado,* que se ofrecía para obtener la remisión de los pecados y corresponde al estado de los penitentes por la satisfacción

acepta la pasión y la muerte "por nuestra salvación", no por coacción, sino por amor al hombre. En su providencia Dios previó la pasión de Cristo anunciada en la Escritura y prefigurada por los sacrificios de la Antigua Alianza. Se toma conciencia de la gravedad del pecado humano y de la injusticia considerando el modo mismo de esa "operación de socorro" en la que el hombre recibe el perdón de los pecados. En la cruz de Cristo es donde el hombre toma conciencia del alcance del pecado del mundo, de las crueldades y de los sufrimientos, físicos y morales, que provocan los comportamientos humanos que prescinden de Dios, su fin último. Como el hombre por sus proprias fuerzas no pudo ofrecer la satisfacción por los pecados de toda la humanidad, Dios cedió esa obra a su Hijo. Ésta es la gran prueba de la misericordia divina y del gran amor hacia el hombre. Cristo por su pasión mereció la glorificación, y también junto con Él quienes lavan sus pecados en su Sangre. Santo Tomás lo subraya también al comentar el v.9, donde cita 1 P 1,2 y Hebr 12,22-24. De esta manera los santos son una ofrenda en el altar de Dios "entregándose como novillos a la inmolación, a causa de Cristo y de la fe en Cristo" (*exponent se tamquam vitulum*, *propter Christum, et fidem Christi ad immolandum*).

Es interesante la lectura de las últimas frases del comentario cuyo sentido literal resulta poco comprensible. Por el contexto podemos deducir que santo Tomás habla del perdón de las penas debidas por los pecados mediante la práctica de las indulgencias. Las palabras *vel tunc prealati maiores imponent praedicatores mugientes doctrina fidei super altare, idest super confessione fidei* se pueden entender como: "Entonces los prelados establecen predicadores para proclamar con fuerza las doctrinas de la fe para *el altar*, es decir, para la confesión de fe"[27]. ¿Cuál es esa doctrina de la fe relacionada con el altar y con la confesión de fe? En el contexto del Salmo 50(51) puede tratarse del perdón de los pecados. No obstante, en la confesión de fe la

de sus pecados. En este sacrificio se dividía la víctima en dos partes, de las que una era quemada; otra se reservaba para el sacerdote a fin de significar que la expiación de los pecados la realiza Dios por ministerio de los sacerdotes. Sólo cuando se ofrecía el sacrificio por los pecados del pueblo todo, o del sacerdote, se quemaba la víctima entera, pues no debía apropiarse el sacerdote lo que se ofrecía por sus propios pecados, para que no quedase en él cosa de pecado y porque eso no sería satisfacción por el pecado. Si la víctima se distribuyese a aquellos por cuyos pecados se ofrecía, sería igual que si no se ofreciese".

27 La traducción inglesa de este fragmento por Eda Redmonda (DeSales University, USA) dice: "Oblations are those who offer something and reserve something: and then the priests shall lay calves, that is, the newly converted, upon the altar, that is, upon the faith of Christ: or then the greater prelates will lay preachers groaning with instruction in faith upon the altar, that is, upon the confession of faith", http//www.home.duq.edu/~bonin/thomasbibliography.html#ps (16.08.2010 r.).

Iglesia pone el acento en la comunión de los santos. En la época del Aquinate, sobre el altar se colocaba la bula que proclamaba las indulgencias, cuando la traía el prelado papal o el predicador. Aceptando esta teoría, si la frase se entiende de esa manera parece que quiere resaltar las indulgencias y la doctrina sobre ellas. Tomás analizó profundamente la doctrina sobre "las reliquias" de los pecados en la *Summa Theologiae*[28] que, junto con el tema de las indulgencias, forma una aportación importante de la enseñanza sobre el pecado y la esperanza de su eliminación[29]. Los actos buenos, que son consecuencia de la gracia recibida y manifiestan la misericordia, aplican los méritos adquiridos por los santos de la Jerusalén celeste (de los que se hablaba en los pasajes previos del Comentario), es decir, las obras de los confesores y los mártires: *opera iustitiae et misericordiae*. Es el tesoro de las satisfacciones de Cristo y de los santos. Sus méritos son ahora transmitidos a los que llama el Aquinate los confesores de Cristo (*oblationes*). A este sacrificio ofrecido en el altar del cielo se unen las obras de justicia y de misericordia de los hombres perfectos, que se orientan a su aplicación comunitaria. La exhortación de Hebr 13,16 citada por santo Tomás, no ha de referirse únicamente a la ayuda mutua entre las comunidades eclesiales, sino también al intercambio que sucede entre la Jerusalén terrena y la del cielo. Los méritos de los santos de la Iglesia peregrina son transitorios y amenazados de pérdida por el pecado mortal. Los méritos de los santos que viven en comunión con Dios son definitivos, como las murallas de la Jerusalén celeste. A los santos confesores y mártires, que gozan de la felicidad perpetua, les importa si los que confiesan la fe en Cristo, y que "reservaron algo para sí mismos" (*aliquid reservant*), sufren por la distancia que les separa de la felicidad eterna. Los que forman parte de la Iglesia peregrina también quieren ayudar a los fieles difuntos del purgatorio, y este deseo crecía cuando eran más introducidos en el misterio mediante los predicadores, que solían ser dominicos. La doctrina de las indulgencias parece que es la 'doctrina predicada con fuerza' a la que se refiere aquí santo Tomás. El sacrificio de la penitencia de los santos de la Iglesia peregrina, a la que se refiere también santo Tomás, se une en este caso al "sacrificio de alabanza" de los que ya gozan de la visión dichosa de Dios. Ambos aman a Dios, y por eso buscan la mejor y más rapida manera de gozar la contemplación de su rostro en la comunión con los que amamos. La voluntad de Cristo es unir a todos en su cuerpo, para que todos los santos, los de la "primera" y de la "última" hora, puedan ofrecer su propio sacrificio de incienso (alabanza) sobre el altar de oro

28 Cf. *S. Th.*, I-II, q. 87.

29 Cf. Suppl., q. 25-27.

(Ap 8,3). Tomás dirá que Cristo y su Iglesia, los miembros que están unidos a Él por el amor, forman *quasi una persona mystica*[30]. La satisfacción de Cristo tiene valor en sí misma, y sólo ella es capaz de plenificar la tierra y alcanzar el cielo. La participación de los santos en la satisfacción proviene de la eficacia de su unión con Cristo. Es aquí donde el tema de la misericordia resuena con toda su fuerza.

3. SANTO TOMÁS DE AQUINO COMO EXÉGETA ESCOLÁSTICO

Al terminar el análisis de la exposición tomasiana del Salmo 50(51) no podemos olvidar el aspecto formal de la exégesis escolástica. Puede suceder que el estilo de la exégesis medieval provoque problemas al lector contemporáneo de la *Postilla* al Salmo 50(51). Hoy en día predomina en la exégesis el método histórico-crítico y el análisis filológico. El Aquinate, sin embargo, analiza sobre todo el sentido de las palabras y su exposición (*sensus historicus vel litteralis*) en orden a encontrar la verdad transmitida por el autor bíblico; y, por otro lado, indaga el sentido espiritual (*sensus spiritualis*) del texto meditado, que en su faceta alegórica (*sensus allegoricus*), moral (*sensus moralis*) y anagógica (*sensus anagogicus*) deben fortalecer en la fe[31]. El Aquinate realiza una exégesis detallada según la regla: *locum ex loco*, según la cual las partes más dificiles del texto inspirado se explican mediante los pasajes más sencillos. Esta regla explica bien la unidad de los dos testamentos que sostiene la exégesis patrística y medieval. En la exposición del Salmo 50(51) se encuentran explicaciones basadas en las Cartas de san Pablo o del Evangelio, sobre todo de san Juan. Se puede subrayar con fuerza que la exégesis de Tomás está dominada por su admiración contemplativa de la obra de Dios, sobre todo de la obra de Jesucristo. Tanto teórica como prácticamente la determinación del contenido del texto se lleva a cabo por referencia al centro, que es Cristo.

Los momentos importantes del procedimiento de santo Tomás son la determinación de la estructura del texto; la búsqueda de los principales lineas temáticas; o los resúmenes, a veces en una simple frase, para que el oyente o lector tenga una visión más integral y completa.

Santo Tomás tenía un gran respeto a la Sagrada Escritura y era siempre consciente de que el autor bíblico no habla de su parte, sino de parte de Dios,

30 *S. Th.*, III, q. 48, a. 2, ad 1.

31 Cf. MRÓZ, M., *Święty Tomasz z Akwinu jako egzegeta i komentator*, en: Św. Tomasz z Akwinu, *Na początku było Słowo. Komentarz do Prologu Ewangelii wg św. Jana*, traducción: P.Roszak, M. Mróz, S. Adamiak, Wyższe Seminarium Duchowne, Toruń, 2001, pp. 7-44.

que es el autor principal; pues la Escritura es su Palabra dirigida al hombre. De ahí también que la interpretación y los comentarios del Aquinate mantienen el debido respeto ante la Palabra de Dios, y quieren servir a la profundización y fortalecimiento de la fe. También merece atención el uso de los métodos de la dialéctica artistotélica con su potencial intelectual para la exégesis. Todo ello indica el interés del Aquinate de situarse siempre en la corriente tradicional de la Iglesia, defendiendo su enseñanza de los errores y de las falsas intepretaciones.

CÉSAR IZQUIERDO[1]

"RECONOZCO MI PECADO" (PS 50.5)

En su comentario al Salmo 50, santo Tomás examina la situación de quienes no reconocen sus pecados. Según el Aquinate, la falta de conocimiento de los propios pecados se debe a tres motivos: porque la gravedad del pecado hace que la razón se vuelva pesada y confusa; porque no los recuerdan; y porque, aunque conocen sus pecados, no los detestan, lo cual hace que los tengan siempre ante sí como algo contrario, nocivo y detestable[2].

La falta de conocimiento y reconocimiento del pecado no es, por tanto, algo nuevo, algo que sólo se haya conocido en la modernidad. Es cierto, sin embargo, que el sentido del pecado experimenta en nuestro tiempo un debilitamiento que en algunos casos llega a la total supresión. Para muchas personas carece de sentido hablar de "pecado" porque después de la muerte de Dios no es posible seguir manteniendo una culpa o responsabilidad que trascienda a las propias experiencias y al eco social de nuestras acciones.

El itinerario que ha conducido a esta situación no ha seguido una dirección unívoca, sino que ha recorrido senderos diversos. Uno de estos es el que ha vinculado la dignidad del hombre con la negación de Dios. Si existiera Dios —se afirma— constituiría un punto de referencia absoluto que sería

---

1 Profesor Ordinario de Teología Fundamental. Vicedecano de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona, España).

2 *In Ps. 50*: "Quidam sunt qui peccata sua non cognoscunt propter tres causas: quia aggravatur ratio ex gravitate peccati: Prov. 18: impius cum in profundum peccatorum venerit, contemnit: Psal. 39: comprehenderunt me iniquitates meae, et non potui ut viderem. Item quia non recordantur: Eccl. 5: oblitus est deliciarum suarum. Item propter adulationes hominum: Psal. 9: laudatur peccator in desideriis animae suae. Et ideo, quia alii laudant eum de peccatis, ipse non recognoscit. Sed felix qui peccatum suum recognoscit sicut David: Prov. 4: cor novit amaritudinem animae suae: in gaudio ejus non commiscetur extraneus. (…) Quidam sunt qui etsi cognoscant peccatum suum, tamen non detestantur; sed iste semper peccatum suum contra se habet ut contrarium, et nocivum et detestabile. Et dicit, semper. Quidam sunt qui ad horam detestantur peccatum: Jac. 1: consideravit se et abiit et cetera. Isa. 38: recogitabo tibi omnes annos meos et cetera. Psalmus: iniquitatem meam ego cognosco. Alia littera, coram me: et sic designatur quod recognoscit culpam, et quod continue meditatur de ea."

incompatible con la autonomía del hombre, el cual estaría en una esencial dependencia y subordinación alienantes respecto a Dios[3]. Para estos humanismos ateos, el planteamiento del pecado como realidad humana carece, consecuentemente, de todo sentido. Si no se admite a Dios —fundamento «desde arriba» de la dimensión pecaminosa del acto humano malo— cualquier consideración ulterior sobre las relaciones de los actos humanos con el Dios inexistente es vana e inútil. La cuestión radical aquí no sería la del sentido del pecado sino más bien la del sentido de Dios en su planteamiento más radical.

Este fenómeno no ha quedado circunscrito a un ámbito ateo sino que ha tenido consecuencias entre algunos creyentes que —preocupados, legítimamente, por la dignidad y autonomía del hombre— se han visto afectados por los argumentos de esa interpretación del humanismo ateo, y han creído ver alguna contradicción entre la afirmación de aquella dignidad y la explícita confesión de Dios como principio y fin de todas las cosas. Parece como si «encontraran una secreta connivencia ruinosa de la fe en Dios en nombre de la autonomía y dignidad del hombre»[4]. Este pensamiento se ha concatenado con la secularización de la vida y el materialismo práctico de occidente que ha aportado al hombre una pretendida suficiencia frente a Dios y lo sobrenatural[5].

La argumentación que ve en el sentido del pecado un ataque a la dignidad humana podría resumirse así: el hombre reconoce fácilmente pecados en sus acciones cuando tiene una conciencia disminuida de su dignidad. Cuando esa conciencia de dignidad crece, necesariamente va acompañada de una liberación del «pecado», liberación que consiste en eliminar toda referencia de las acciones humanas a Dios dándoles un sentido nuevo por relación al mismo hombre subjetiva o socialmente considerado. Según esto, la pérdida del sentido del pecado denunciada por los últimos Romanos Pontífices, lejos de ser considerada como un suceso negativo, debería verse como algo positivo y necesario en orden a una conquista total de la dignidad humana. La razón en que se basan es que el sentido del pecado, que no sería otra cosa que el senti-

---

3 "En un gigantesco desafío, el hombre moderno, desde el Renacimiento se ha levantado contra este mensaje de salvación y ha rechazado a Dios en nombre mismo de su dignidad de hombre», JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en el Congreso sobre Evangelización y Ateísmo* (10.X.1980) n. 2: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II,* vol. III/2, p. 826.

4 JUAN PABLO II, *ibidem*.

5 JUAN PABLO II, *Discurso a los Obispos de Baviera* (28.1.1983): «Cuando el hombre no ve el pecado como una seria realidad que se da en él verdaderamente, es una clara señal de que su percepción de Dios se ha oscurecido (...) Cuando el hombre reconoce a Dios, se reconoce a sí mismo, su pecado, y se hace capaz de participar de la Redención».

miento de culpa, sólo puede existir sobre un sustrato de indignidad humana asumida; luego, si se quiere tomar conciencia de la dignidad humana es necesario prescindir del sentido del pecado.

En las líneas que siguen nos proponemos examinar esta cuestión de dos modos: en primer lugar (aspecto negativo) haciendo ver que el sentido del pecado —o simplemente, el pecado— no se opone a la dignidad del hombre, sino que, más bien, lo que frontalmente choca con esa dignidad es la pérdida del sentido del pecado; en segundo lugar (aspecto positivo) examinando cómo el sentido del pecado, o, más objetivamente, la condición de pecador del hombre es un elemento que construye esa misma dignidad humana la cual sufre una verdadera violencia cuando se niega su relación con el pecado[6].

¿SENTIDO DEL PECADO VERSUS DIGNIDAD HUMANA?

Se puede negar el pecado pero no el mal que tiene al hombre como fuente. Ese mal es algo presente y evidente, y, una vez excluido el pecado, su causa no puede relacionarse con la culpa, sino con otros factores menos relacionados de hecho con la responsabilidad: el error, los desajustes psicosomáticos, la enfermedad, etc., los cuales no producen en el hombre «culpas» sino diversos sentimientos no permanentes que no afectan intrínsecamente al hombre. Incluso el sentimiento de culpa sería asumible —y así es estudiado por el psicoanálisis— como un acontecimiento interior que afecta a la motivación pero que carece de relieve moral alguno.

Todas las formas de explicar el mal producido por el hombre, excluida, por supuesto, la culpa, coinciden en el presupuesto de la falta de responsabilidad ante Dios. Pero ¿hay alguna otra responsabilidad? De hecho no le quedan al hombre otras que la responsabilidad ante sí mismo y ante la sociedad. Ahora bien, la responsabilidad ante uno mismo, si no hay más elementos de referencia, no puede ser otra cosa que una simple afección movida por el sentimiento. Por su raíz emotiva esta afección es fácilmente diluible en el tiempo o explicada por una coherencia artificialmente impuesta a los actos humanos, la cual, por tener un sustrato ideológico, da una explicación de todo. En cuanto a la responsabilidad ante la sociedad, todo se reduce en realidad, a poder ser castigado por las leyes de esa sociedad si las leyes alcanzan con sus penas al sujeto.

Según lo anterior, el hombre no debería experimentar por su acción «mala» nada realmente definitivo o importante. Sus efectos serían algo subjetivo

6 Cfr. *«No tengáis miedo». André Frossard dialoga con Juan Pablo II,* Barcelona, 1982, p. 83.

y transitorio. La responsabilidad sentida, los remordimientos nacerían de un fondo inconsciente, no del todo tematizado, que ofrece aún resistencias a la explicación «redentora» del presente como lo totalmente desligado del pasado y del futuro. En cuanto a la pena que imponen las leyes de la sociedad no es sino una contingencia fácilmente doblegable por el poder o la astucia.

Sin embargo, la realidad es otra. El hombre comprueba que ni el escapar a la pena de la ley, ni la coherencia explicativa creada le devuelven a sí mismo. Sabe que hay algo suyo perdido, objetivado en su acción, algo *suyo* que le hace ser realmente una culpa y no otra cosa. De eso suyo perdido en la culpa le da testimonio al hombre su propia e innegable carencia, que es algo objetivo, que tiene una relación esencial no con algo, con las cosas, sino con Alguien único que es quien puede realizar la *redditio* y la restitución. Esto quiere decir que lo perdido en la acción humana no es una pérdida definitiva como si se tratara de un objeto cualquiera sin el cual se puede vivir de un modo esencialmente igual. No; la pérdida del pecado, por ser una pérdida del sí mismo personal, es algo que pide ser restituido, y si la restitución no tiene lugar el hombre experimenta una degradación cosificante. El lugar donde se halla la dignidad perdida por el pecado —que, en palabras de Juan Pablo II, es «un derroche de humanidad»— es el Tú singular y único, autor de la dignidad, Dios mismo, y sólo Él puede devolverla en el perdón otorgado[7].

Una explicación ideológica o una justificación falseada pueden acallar el malestar traído por el pecado, pero por ellas nunca se recupera lo perdido ni se restauran las verdaderas heridas del hombre. Esa restauración —auténtica restauración de dignidad— sólo se puede realizar por el arrepentimiento del hombre, que no le concede el perdón, puesto que no se puede perdonar a sí mismo, pero le dispone a recibirlo. Si el hombre no llega al arrepentimiento, la integridad perdida la buscará por caminos de indignidad: dominio, placer o poder como absolutos en los que sumergirse con los ojos cegados; o el absurdo egótico y narcisista que se puede aguantar por la simple razón de que la vida es corta.

Negar el sentido del pecado, por otra parte, supone una violencia para el hombre porque se le priva de la posibilidad de perfección y se reduce su historia a un discurrir puramente fáctico. Cuando pierde el sentido del pecado, el hombre pierde a la vez su verdad de defectible, y correlativamente, de perfeccionable moralmente, y, por consiguiente, al carecer de historia vivi-

7 Este perdón es el que para ser recibido exige la conversión: Juan Pablo II, Bula *Aperite portas Redemptori*: «No puede darse salvación espiritual que no pase por la penitencia-conversión» (n. 4).

da y de proyecto a realizar no tiene más pasado o futuro que un animal o una planta. Y si el hombre no es ni un animal ni una planta se debe principalmente a que en su desarrollo específicamente humano *no es hecho* sino que *se hace* por la libertad que se constituye como ausencia de necesidad o lo que es lo mismo, por la posibilidad de que las cosas sucedan o no, de una forma o de otra[8]. De acuerdo con esto, cuando se priva de su capacidad de actuar mal o de su condición defectible se infringe a sí mismo una violencia interior que se manifiesta subjetivamente como amargura. Si no hay un activismo febril y una ausencia total de silencio interior, el hombre comienza por «aburrirse» y acaba en el hondón de la amargura y del sin sentido de los que no hay salida mientras se siga careciendo de la noción teologal de pecado, verdadera causa de esa violencia. Cuando la violencia así institucionalizada en una persona se entrecruza con una violencia semejante en las demás tiene lugar la violencia institucionalizada y generalizada en la sociedad, así como todos los males de la libertad. La consecuencia es que «la dignidad humana sufre lesiones gravísimas»[9].

En el fondo de la negación del pecado o, si se quiere, en la pérdida del sentido del pecado, hay un error sobre Dios y sobre el hombre[10]. Por lo que a éste último respecta lo que subyace es una comprensión de la libertad que no supera el mecanicismo y que acaba perdiendo la noción de indeterminación de la libertad humana para dar lugar a la necesidad como sustrato de todo. Aquí, una vez más, la razón utópica impone sus esquemas rígidos, su «exi-

---

8 Este hecho se aclara con la conocida distinción entre actos del hombre y acciones humanas. Acciones humanas son, estrictamente, sólo las acciones nacidas de la voluntad deliberada, por la cual el hombre se distingue de los demás animales. «Illae solae actiones vocantur proprie humanae quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem» (I-II, q. 1, a. 1). En la q. 13 de esa misma parte de la *Summa* añade Sto. Tomás: «Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere: potest etiam velle hoc aut illud, et agere hoc aut illud» (a. 6). Finalmente dice también el Aquinate: «Voluntas per hoc quod vult finem movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem» (I-II, q. 9, a. 3).

9 Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et Spes,* 21.

10 JUAN PABLO II, *Angelus* (7.III.1982): «El hombre, pues, propende a pensar que en fin de cuentas no es verdaderamente libre y responsable. Está sometido a la *tentación* de reconocerse a sí mismo como "objeto" condicionado de múltiples maneras como "resultante" de las diversas fuerzas que, desde dentro y desde fuera, no le permiten ser libre. Por lo tanto ¿qué valor tiene la invitación de Cristo a la conversión y a la fe en el Evangelio? ¿Qué sentido tiene la reconciliación con Dios y la penitencia, en la misión continua de la Iglesia? Sin embargo —y quizá también, sobre todo— la invitación se dirige al hombre, a cada uno de los hombres, para que se *encuentre de nuevo a sí mismo* (...) Para que no eluda su verdadera libertad y su auténtica dignidad. Benditas palabras de Cristo que al poner al hombre ante la exigencia de conversión, volvéis a despertar en él el sentido fundamental de su humanidad» (n. 2 y 3) *Insegnamenti...* vol. V/l, p. 754.

gencia violenta de perfección»[11], para realizar con una necesidad técnica un ideal de antemano pensado, preparado y programado: el hombre que actúa siempre bien porque no se admite un Otro que establezca y valore —también en lo interior del sujeto— la potencialidad perfectiva o defectiva de lo que el hombre decide y realiza. Pero como la técnica no es molde ajustado para la libertad, la razón utópico-técnica que pretende que el hombre es incapaz de querer mal, ejerce una violencia contra el hombre el cual pierde aquella dignidad propia por la que quedaba separado de todas las demás cosas no humanas. La negación de Dios, expresa o tácitamente implicada en la pérdida del sentido del pecado, acaba por eso siendo un atentado contra el hombre que se ve arrojado al mundo de valores esencialmente relativos[12].

Con todo, no han desaparecido totalmente los motivos de esperanza. Ciertamente el pecado «es siempre un derroche de nuestra humanidad»[13], pero no es un derroche definitivo mientras el pecador le siga dando a su acción su nombre propio de pecado y pueda decir *iniquitatem meam ego cognosco*. Gracias a esa sinceridad, «a la conciencia adquirida de la dignidad y de la culpa» puede tener lugar la conversión por la que el pecador muestra que «no ha perdido totalmente la propia humanidad».

LA DIGNIDAD DE QUIEN SE SABE PECADOR

«La noción de pecado a la luz del Evangelio y de la fe es inseparable del valor del hombre, de la dignidad del hombre»[14]. Estas palabras de Juan Pablo II nos introducen con seguridad en el aspecto que queremos considerar: la condición de pecador propia del hombre construye su propia dignidad y es fundamento incluso de una nueva dignidad.

El pecado sólo es posible por la libertad. El pecado es un «acto humano malo»[15], es decir un acto esencialmente voluntario porque en la voluntad tiene

---

11 CRUZ CRUZ, J., *Intelecto y razón*, Pamplona, 1982, p. 140.

12 Cf. JUAN PABLO II, *Discurso sobre ateísmo* (cfr. nota 2), n. 8. en: *Insegnamenti*... vol. III/2, pp. 830-831.

13 JUAN PABLO II, *Homilía en la parroquia de San Ignacio de Antioquía* (16.111.1980). «El pecado es siempre un derroche de nuestra humanidad, es desperdiciar nuestros valores más preciosos. Esta es la auténtica realidad aún cuando pueda parecer a veces que precisamente el pecado nos permite conseguir éxitos. El alejamiento del Padre lleva consigo una gran destrucción en quien lo realiza, en quien quebranta su voluntad y disipa en sí mismo su herencia: la dignidad de la propia persona humana, la herencia de la gracia» (*Insegnamenti*... vol. III/l, p. 572).

14 *«No tengáis miedo...»* cit., p. 140.

15 *S. Th.,* I-II, q. 71, a. 6.

su primera causa[16]. El que peca, pues, muestra su naturaleza libre, por degradada que en el pecado se dé. Por eso no caben pecados en los otros seres de la creación material: ni pueden pecar ni pueden actuar bien y de modo virtuoso porque carecen de libertad. Bien cierto es que quien peca muestra un defecto de su libertad, pero a través del defecto podemos descubrir la posibilidad de bien que ahí se encierra. Mientras el hombre no se entregue definitivamente al pecado, es decir, mientras el hombre no niegue su pecado o pierda el sentido de él, sigue manifestando su libertad, y al mostrar la derrota hace entrever la real posibilidad de la victoria, de conseguir que las cosas sean de distinta manera.

La capacidad de retroceso pertenece a lo esencial de la humanidad. La falta de seguridad en el acierto, incluso el positivo desacierto, permite que se pueda dar el acierto y que éste tenga relieve como tal. A su vez, unidas a esta falta de seguridad están una serie de actitudes que son imprescindibles para la relación del hombre con Dios: alegría ante la efectividad del bien y la ausencia del mal; sorpresa ante el acierto inesperado (¡tan necesaria para entender la actuación de Dios por su gracia!); admiración ante la grandeza no predeterminada que Dios hace posible; esperanza de alcanzar lo que se pretende. Estas actitudes, en el actual estado del hombre, tienen su condición de posibilidad en el riesgo de la libertad, que consiste en la capacidad de querer el mal, de pecar. Enriquecen al hombre y ayudan a entender su dignidad no como lo hierático y formal de una «persona digna», sino como la imagen arriesgada del Dios que es Amor.

Sobre la capacidad de retroceso, sobre la falta de seguridad en el acierto se asienta, por tanto, el fundamento de una existencia consistente, de una experiencia y conciencia de sí rica y real. Lo que de impredecible tiene el actuar del hombre es lo que permite soñar con superar la técnica, aunque sea la técnica del bien. Eso le exige vigilar para que la prueba que es la vida[17] sea superada no por la fuerza de la inercia sino del modo original y creativo que debe revestir la respuesta a Dios[18].

---

16 *Ibidem,* ad 12.

17 JUAN PABLO II, *Discurso a los universitarios romanos* (5.IV.1979). En el n. 4 de este discurso el Papa establece la relación entre prueba y responsabilidad *(Insegnamenti di Giovanni Paolo II,* Vol II/l pp. 805-806).

18 JUAN PABLO II, *Homilía en la parroquia de Santa María Dolorosa* (9.XII.19). «Toda ella (nuestra vida) es un adviento y precisamente por esto es «interesante» y merece la pena ser vivida con plenitud en cada vocación, en cada situación, en cada circunstancia, porque es digna del hombre creado a imagen y semejanza de Dios» *(Insegnamenti...* vol. II/2, p. 1366).

Desde otro ángulo también se puede acceder a captar la relación entre dignidad del hombre y sentido del pecado, y es desde la pregunta por el sentido de la vida. Una de las preguntas más radicales que el hombre puede hacerse es la del sentido de su vida, «si ha de ser tal que valga la pena de ser vivida»[19], —como plantea Juan Pablo II—: «si ha de ser digna del hombre»[20]. Aquí, por tanto coinciden ambas preguntas, la de la dignidad del hombre y la de la dignidad de la vida que le da sentido a su ser vivida. La respuesta del Papa no se hace esperar: «Cristo nos enseña que la vida humana tiene sentido en cuanto es un testimonio de la verdad y del amor»[21]. Es decir, la verdad y el amor están en la entraña de la dignidad de la vida humana, son los elementos que configuran el sentido de la vida y construyen su dignidad. A esa verdad y a ese amor no es ajena la noción de pecado.

«¿Por qué la noción de pecado está ligada a la dignidad del hombre? Porque esta dignidad exige también que el hombre viva en la verdad. Ahora bien, la verdad sobre el hombre es que obra mal, que es pecador. Quienes se afanan por tachar la noción de pecado del vocabulario de los corazones y borrarla del lenguaje humano confirman de diferentes maneras esta verdad. Borrar la noción de pecado equivale a empobrecer al hombre en un punto que forma parte de la expresión de su humanidad»[22]. Una explicación, por tanto, del hombre, que prescinda de su condición de pecador es incompleta y falsa. Al eliminar la noción de pecado se pretende librar al hombre de «una 'conversión' (y, en consecuencia, de la 'penitencia' sacramental). Pero este afán desemboca en el vacío o, mejor dicho, grava el subconsciente con la idea del mal inevitable y en cierto modo normal»[23]. Lo que viene a continuación es el más trágico de los falseamientos: «La necesidad de no llamar al mal mal sino bien, a fin de poder sucumbir a él»[24]. La negación del pecado, del concreto pecado del individuo humano, tiende a cosificar al hombre, a reducirlo a un puro dato sin proyecto pasado ni futuro, como ya se vio antes[25]. Por eso la

---

19 JUAN PABLO II, *Discurso a los universitarios romanos* (5.IV.1979), en *Insegnamenti...* vol. II/l, p. 807.

20 *Ibidem.*

21 *Ibidem. (Insegnamenti...,* p. 808).

22 *«No tengáis miedo...»* cit., p. 83. En su discurso a los Obispos de Baviera el 28.1.1983, decía también el Papa: «Allá donde la palabra pecado se ha convertido en una especie de vocablo desconocido, está faltando la Verdad al hombre. No llega al fondo de su verdadera actuación y con ello pierde la verdadera disposición de cambiar».

23 *«No tengáis miedo...»* cit., p. 83.

24 *Ibidem.*

25 *Ibidem,* p. 140.

afirmación o el sentido del pecado es un elemento que forma parte del edificio de la dignidad humana que quedaría falseada si no se reconociera así.

Además de la verdad, el pecado tiene que ver con el amor, porque el pecado conocido e identificado como tal abre de par en par las puertas de una nueva y original forma de entregarse que es aquella que se manifiesta como arrepentimiento. No es el pecado un acto de amor, sino más bien lo contrario, algo opuesto al amor; por tanto nunca es deseable pecar. El pecado es siempre en sí mismo un mal sin ninguna excepción, y la vocación del hombre es precisamente a no pecar de ninguna manera, es decir, a vivir la caridad, a la santidad. Pero el hombre peca, es pecador: concebido con pecado original no puede evitar absolutamente el pecado a lo largo de toda su vida. Ahora bien, en cuanto pecador —y esto es lo que aquí queremos decir— se le abre al hombre una nueva forma de amor, de una calidad elevadísima. Esta nueva forma de amar es, como ya se ha dicho, la conversión, el arrepentimiento.

El amor lleva a la entrega, al don de sí mismo. El que ama ofrece su amor como un bien —por limitado que éste sea— y el amado recibe ese don como venido del amor. La reciprocidad implicada supone que la aceptación es ya una entrega, a su vez, de su propio amor. Lo propio del don de amor es que no sea debido, —por eso es don— de forma que si entre los que ahora se aman no hubiera existido nunca el amor, si no hubiera habido entrega del don de amor, esa situación no podría ser considerada como una carencia. Ahora bien, cuando el don de amor se pierde porque el que ama deja de entregar su amor, la situación no es comparable con la de quien no ama a otro porque no ha habido posibilidad de conocerle o tratarle, en definitiva, porque no ha habido nunca entrega del amor. A quien se le ha retirado el don de amor se le deja en la situación de ofendido porque si bien nunca el amor es debido, una vez entregado lleva un matiz de irrevocabilidad. Matiz que hace que, si se le quita el don, ha perdido algo de sí mismo: la entrega anteriormente recibida que podía considerar como suya. A esto se debe que el arrepentimiento pueda ser valorado como una nueva forma de amor.

El que se arrepiente, es decir, el que reconoce su mala acción y la ofensa infligida, se vuelve al ofendido ofreciéndole, no un puro don de ninguna manera debido sino el don que aquel había perdido y que el ofensor había arrebatado. Es una entrega, la del arrepentimiento, revestida de novedad porque, contra lo que pudiera parecer, no es una vuelta mecánica al mismo amor de antes, sino un ofrecimiento de un amor nuevo, el amor que ha experimentado —también él— el apartamiento del amado y se ha visto en la necesidad de vivir el amor no en términos de entrega sino de separación. Es, además, un

ofrecimiento que comporta una entrega mayor, más abandonada porque no es una entrega para la aceptación del otro —que puede simplemente no aceptarla— como es cualquier disposición de amor, sino una entrega para el castigo, dejada a la posibilidad de que el ofendido corresponda con una pena o con la negación a volver a aceptar un don por segunda vez irrevocable. Si sucediera esto último el hombre permanecería siendo un ofensor y su dignidad humana no se vería restablecida.

Este breve análisis sobre el arrepentimiento como una nueva forma de amor, llevado al arrepentimiento teologal, es decir, al arrepentimiento por el pecado, sirve básicamente por lo que a la actitud del hombre se refiere, salvando siempre, como es natural, la calidad del ofendido que es el mismo Dios y el carácter sobrenatural del acto de caridad implicado en la conversión. Por lo que se refiere a la reacción del ofendido —Dios— es necesaria una acomodación que el hombre no puede del todo realizar porque pertenece al misterio de Dios. Pero esa acomodación está hecha por el mismo Hijo de Dios hecho hombre, en las parábolas de la oveja y la dracma perdidas[26] y del hijo pródigo: en todos los casos aparece una enorme alegría que se debe celebrar y comunicar por haber encontrado lo que se había perdido: la oveja, la dracma, el hijo: (Este hijo mío) «estaba muerto y ha resucitado, se había perdido y ha sido hallado»[27]. Por eso es necesario celebrar una fiesta que aparece como la fiesta del arrepentimiento, del perdón, de la misericordia que restituyen y restauran la dignidad un tiempo perdida y sólo por ellos recuperada.

Por todo esto el pecado que conduce a la penitencia, el sentido del pecado que lleva a pedir perdón, lejos de rebajar al hombre le otorga una nueva dignidad que es la del hijo *redimido* de Dios[28].

---

26 Lc 15,1-10.

27 Lc 15,32.

28 JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*: «En el mismo capítulo XV del evangelio de S. Lucas leemos la parábola de la oveja extraviada y, sucesivamente, de la dracma perdida. Se pone siempre de relieve la misma alegría, presente en el caso del hijo pródigo. La fidelidad del padre a sí mismo está totalmente centrada en la humanidad del hijo perdido, en su dignidad. Así se explica, ante todo, la alegre conmoción por su vuelta a casa» (n. 6, AAS, 72 (1980) p. 1197). Todo el apartado IV de esta encíclica está dedicado a la parábola del hijo pródigo.

ALFREDO MARCOS*

UNA LECTURA FILOSÓFICA DEL SALMO 50[1]

1. INTRODUCCIÓN

"Cuántas veces el genio / así duerme en el fondo del alma, / y una voz como Lázaro espera / que le diga "Levántate y anda". Como el genio al que se refiere en estos versos Gustavo Adolfo Bécquer, en el fondo de cada salmo yacen diversos sentidos. Esperan la llegada de un lector que les diga "levántate y anda". El texto de los salmos es de una gran riqueza. Admite ser leído y comentado en sentidos muy diversos. Utilizando la conocida expresión del lingüista italiano Umberto Eco, diríamos que los Salmos de la Biblia son una *obra abierta*. Están esperando que la creatividad del lector ponga en pie y ante la vista alguno de sus múltiples sentidos. En consecuencia, pueden ser comentados desde muy diversos ángulos e intereses. Aquí trataremos de leer el Salmo 50(51) desde la óptica de los actuales debates filosóficos. Estos son los límites trazados, las coordenadas en que queremos movernos: filosofía y actualidad.

Se podrá objetar que precisamente el género literario con el que nos confrontamos está lejos de la racionalidad filosófica, tanto como del momento histórico en el que nosotros vivimos. Los salmos contienen palabras viejas, viejos cánticos refractarios al concepto preciso y al riguroso argumento. Quedan, por lo tanto, tan apartados de la filosofía como de la actualidad. La tarea propuesta sería simplemente imposible. Ningún sentido filosófico se pondrá en pie ante nosotros, ninguna iluminación para los problemas contemporáneos obtendremos del vetusto salterio. ¿Nos rendimos?

Efectivamente, sería cosa de rendirse si tuviésemos que enfrentarnos cara a cara, directamente, con el salmo. Mas contamos con la ayuda inestimable del comentario construido por Tomás de Aquino (*Postilla super Psalmos*,

---

* Profesor de Lógica y Filosofía de la Ciencia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Valladolid (España).

1 Mi agradecimiento a José Chillón por su lectura crítica del texto y sus valiosas aportaciones.

probablemente 1272-3). Este texto, escrito desde una profunda mentalidad filosófica, nos servirá de puente, de interfaz, diríamos hoy, entre el cántico y el concepto, entre la evocación y el argumento. El pensador de Aquino señala y sugiere, con su rigor y orden habituales, las implicaciones filosóficas del texto. Nosotros no haremos sino reelaborarlas. Veremos así que en las palabras del Salmo 50(51) se juega el más hondo de los dramas ontológicos: ser o no ser. Y en torno a este centro se yerguen otros problemas filosóficos también de primera magnitud, epistémicos y morales. Cuestiones relativas a la verdad, a la sabiduría práctica y a la enseñanza emergen ante nuestra vista. Viene a nuestra presencia la discusión sobre el sentido del sacrificio y de la alegría, el debate sobre la genuina libertad humana.

Filosofía, sí. ¿Pero filosofía actual? Veamos. Los problemas filosóficos de nuestros días están marcados por la crisis del pensamiento occidental, que ha evolucionado hasta un aparente colapso postmoderno. Este es *el tema de nuestro tiempo*, según fórmula acuñada por el filósofo español Ortega y Gasset. Nada entenderemos sobre esta circunstancia, que es la nuestra, si no profundizamos en las raíces de la cultura occidental. Dichas raíces se hunden en la profundidad de dos tradiciones, la judeocristiana, a la que pertenece el salmo que comentaremos, y la grecolatina, que albergó la primigenia filosofía desde la cual haremos los comentarios. Leer el Salmo 50(51) con una óptica filosófica nos obliga, pues, a fijar los elementos comunes y las importantes diferencias que se dan entre las dos tradiciones. Nos ayuda a entender comparativamente las dos raíces principales de nuestra civilización, a entendernos a nosotros mismos, en definitiva. Si el relativismo es nuestro problema, como tantas veces ha denunciado el actual pontífice, si la cultura de la muerte arranca de la supuesta muerte de Dios, si el sentido de la libertad, del amor o de la vida se nos ha tornado oscuro, si el totalitarismo acecha, entonces este salmo, leído en clave filosófica, habla de nosotros, nos habla a nosotros, hoy, aquí: *de te fabula narratur*.

Para desarrollar el comentario con cierto orden, propongo empezar por una reflexión sobre el propio género literario del salmo. Veremos en qué modo este tipo de texto puede albergar contenidos filosóficos. En segundo término, nos centraremos sobre el Salmo 50(51), para averiguar su contexto y estructura narrativa, que resulta ser ya muy filosófica, pues corre en paralelo con el mito platónico de la caverna. El tercer paso nos llevará al drama ontológico que late en el texto, y que se formula en términos metafóricos de oscuridad y luz, ocultación y presencia. El cuarto apartado nos servirá para comentar las cuestiones epistémicas conexas, como la de la verdad y otras.

Por último, comentaremos los debates morales que quedan sugeridos por el salmo en cuestión, y que versan, entre otras cosas, sobre la humildad y el sacrificio.

2. SALMOS

El Libro de los Salmos constituye una colección de himnos y canciones. Esta primera observación sobre el género literario tiene ya una gran trascendencia filosófica. No se trata de un texto histórico, filosófico o científico, con vocación denotativa, explicativa o descriptiva, sino de un grupo de cantos cuya función es doble: por un lado mnemotécnica y por otro pragmática. Es decir, más que significar, causan, producen efectos en quien canta y escucha. Más allá y en el fondo, esta doble función se unifica: los salmos pretenden la edificación de la persona.

El primero de los efectos consiste en la grabación memorística de una serie de grandes sucesos propios del diálogo histórico de Dios con su pueblo. El recurso a la poesía y a la música como elementos facilitadores de la memoria es común a muchas culturas; supone la mejor garantía de preservación de un patrimonio intangible, especialmente en ausencia de un sistema difundido de escritura. Y aunque este exista, los contenidos bíblicos tienen vocación de universalidad, no van dirigidos solo a la élite de los instruidos. Esta vocación de universalidad es la que explica que la alfabetización haya ido históricamente a la par con la extensión de la tradición judeocristiana. Muchas son las lenguas cuyo primer sistema de escritura fue desarrollado por misioneros cristianos y muchos son los pueblos alfabetizados gracias al esfuerzo educativo desplegado en paralelo a la evangelización. Con todo, si el mensaje de Dios no debe limitarse al grupo de los instruidos, entonces la salmodia tiene una función educadora preciosa e irremplazable. El desarrollo de estas técnicas de la memoria responde a una pulsión tanto estética como ética, a un imperativo universalista de justicia nacido de una cierta perspectiva teológica y humanística.

Pero aun en el caso de poblaciones plenamente alfabetizadas, los textos de las canciones e himnos tienen una función que el mero lenguaje denotativo no cumple. Según los comentaristas clásicos de la Biblia, los salmos tienen efectos prácticos, sirven para dar alabanza a Dios, encienden el corazón de los fieles en su amor, favorecen la piedad, facilitan el aprecio y desarrollo de la virtud, despiertan sentimientos diversos, como la compasión, el arrepentimiento o la contrición, sentimientos de esperanza, alegría o respeto. Según san Ambrosio, en los salmos encontraríamos, en compendio, todas las verda-

des bíblicas, pero de un modo vívido, efectivo, transformador y hasta cierto punto dramático. Recordemos el significado original del verbo griego *drao*, hacer, actuar, del cual deriva nuestra palabra "dramático".

Serían los salmos, por lo tanto, acción con fuerza causal. "Si el salmo gime —recomienda san Ambrosio— gime tú también con él: si el salmo entona las alabanzas de Dios, cántalas tú también"[2]. Como el fuego, queman las palabras del salmo. "Cómo me abrasaba con ellos de amor hacia Dios", exclama san Agustín, quien habla en concreto del "efecto que produjo en mí" uno de estos salmos. Un efecto que supuso prácticamente un cambio en su forma de vida. "Me ocupaba —continúa san Agustín— en leer los Salmos de David, cánticos llenos de las verdades de nuestra fe, cantares que inspiran piedad y devoción y excluyen todo espíritu de soberbia y vanidad" (*Confesiones*, 9, cap. 4). Confirma esta naturaleza pragmática del salmo el hecho de que muchos de ellos, y es el caso del que aquí nos ocupa, van precedidos de una indicación práctica para su ejecución musical: "para el fin".

En resumen, no entenderíamos la letra de los salmos sin considerar el género en el que se inscriben y la función del mismo. No orientaríamos bien nuestro comentario si buscásemos sólo un saber frío y teórico donde en realidad emerge una sabiduría en acción, con eficacia práctica sobre la vida de las personas. Esta valoración del saber práctico y de la acción no es en absoluto extraña a la tradición judeocristiana. El propio Tomás de Aquino, en su comentario al Salmo 50(51), recoge una cita del libro evangélico que lleva por título, precisamente, *Hechos de los Apóstoles* (1, 1): "Jesús comenzó a hacer y [luego] a enseñar". Y continúa santo Tomás: "El fruto de la doctrina no es sólo la especulación sobre la verdad en orden a la contemplación beatífica, sino que el fin buscado es la conversión". Esta palabra que hace, que trae al ser cosas y cualidades, que tiene efectos prácticos, no es sino el remedo de la palabra originaria de Dios, mediante la cual creó el mundo. Es palabra verdadera porque hace la realidad. Como señala el filósofo español Julián Marías, esta idea queda recogida perfectamente en el término hebreo "amén", con el que se cierran —y se abren a la realidad con eficacia— todas nuestras oraciones. Es la palabra que funciona como eje de conexión entre el texto recitado y la realidad efectiva, por eso cierra y abre. "Amén" quiere decir que efectivamente sea así, que sea verdad, que se haga. Recoge aspectos veritativos y prácticos a un tiempo.

---

2 Puede verse en este sentido la introducción al Libro de los Salmos de F. Torres y S. del Páramo en su edición de la *Sagrada Biblia*, Madrid, 1928, pp. 999-1001.

Las palabras del salmo pueden ser entendidas, pues, desde la perspectiva de la verdad práctica. Pero esta perspectiva, tan enraizada en la tradición judeocristiana, como vemos, no es ajena a la tradición de la filosofía griega. Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* (libro VI, cap. 2), emplea precisamente esta fórmula: verdad práctica. Entiende por tal la integración creativa del intelecto y el deseo, y con ello la construcción del propio ser humano. Diríamos que la verdad práctica es el fruto de la acción prudente, y se identifica con la propia formación de la persona, con una biografía plena y lograda.

Hoy que andamos tan desorientados en cuanto a la educación, no puede estar de más la insistencia en esta vía de edificación de la persona, que nos viene sugerida por las dos tradiciones básicas de nuestra cultura. La educación requiere praxis, acción, así como un uso práctico de la palabra que produzca precisamente la acción conforme a la virtud. De ahí la actualidad del género que comentamos y la necesidad de actualización del mismo.

3. CONTEXTO Y ESTRUCTURA

El Salmo 50(51) se inscribe en el *Libro de los Salmos*, y es comúnmente atribuido al rey David, que fue el segundo del reino de Israel y que vivió aproximadamente entre los años 1040 y 970 antes de Cristo. Dejaremos aquí aparte las cuestiones numerológicas relativas a la posición que ocupa nuestro salmo entre los 150 que componen el libro. Son, en mi opinión, de un interés muy secundario, por más que puedan parecer atractivas y que remitan a una veterana tradición cabalística. El encabezamiento del salmo da una idea del suceso antecedente: "Al final. Salmo de David, cuando vino el profeta Natán a él, después de que se había llegado a Betsabé". Dicho en breve: el rey David había cometido adulterio con Betsabé, y además había dado muerte al marido de esta. Tras oír las palabras del profeta Natán, se arrepiente de sus pecados e implora a Dios el perdón.

No son culpas cualesquiera las que confiesa aquí David. Son cuestión de vida o muerte. Son actos de todo o nada, que tienen que ver con dar y quitar la vida. Adulterio y asesinato. Refieren ambos a la textura más fundamental de la vida humana, en el plano de la vida individual y en el plano de la vida común de la familia humana. Alteran ambos el orden justo, en cuanto a la reproducción de la comunidad humana y en cuanto a la génesis y muerte de cada individuo. Empezamos a vislumbrar la profundidad del asunto. Comenzamos a entrever el drama ontológico al que nos referiremos más abajo.

Por otra parte, la estructura narrativa que subyace también apunta sugerencias filosóficas del máximo interés. El salmo implica un doble camino, una doble vía de ascenso y descenso que David recorre. Metáfora esta que nos sugiere ya la atmósfera de la filosofía griega. Recordemos la doble vía de Parménides. Y nos lleva incluso más allá, hacia territorios más primitivos de nuestra instalación corporal en el mundo. Entendemos la vida bajo la metáfora de la vía, nos recuerda el filósofo americano George Lakoff (*Metaphors we live by*, Chicago, 1980). También lo vemos en la idea oriental del Tao.

Pero la estructura de nuestro salmo tiene un parecido más preciso aun con el mito platónico de la caverna. Aquí también hay un doble camino, de ascenso y descenso. El relato comienza con el prisionero encadenado en el fondo de la caverna, atento sólo a las sombras que se proyectan sobre la pared. Privado de libertad, envuelto en el no-ser espectral, ajeno a la luz, ignorante. David no está en mejor condición al comienzo de nuestra historia. Sumido en el pecado, encadenado a sus pasiones, ajeno a la luz de Dios e ignorante de la misma. El camino de ascenso será para ambos personajes difícil. Será un camino de purificación, de catarsis. Ambos realizan un movimiento de conversión. En el caso del prisionero platónico este movimiento es incluso físico, pues antes que nada ha de girarse para ver el camino. Ambos lograrán tras el ascenso la iluminación, la visión, la presencia, la ubicación en un mundo verdadero y real.

Pero, lo más notable e incluso sorprendente del paralelismo está en el camino de descenso. Nos preguntamos por qué el prisionero de Platón, una vez liberado y en posesión de la verdad, habría de volver a la caverna. Y sin embargo, regresa. En el relato de Platón, a mi modo de ver, nunca resulta claro este extremo. En el caso de David, también se produce el regreso, o al menos la promesa del mismo: "Yo enseñaré tus caminos a los malos y se convertirán a ti los impíos". David, una vez liberado del pecado, regresa al fondo de la caverna para sacar de la misma a sus congéneres. Aquí la motivación está más clara: se trata del amor a Dios y al prójimo. Quizá esta misma motivación esté presente, aunque de modo velado, en el relato platónico, que de otra forma resultaría arbitrario. El paralelismo estructural, según creo, es claro. El estudio del mismo facilita la comprensión de ambos relatos, que pasan a apoyarse y fertilizarse mutuamente. Además, este paralelismo nos invita a pensar en un posible sustrato común más profundo, de carácter histórico o antropológico, en un modo de entender la vida humana que quizá sigue resultando activo aun en nuestros días.

4. EL DRAMA ONTOLÓGICO

Estamos ahora en condiciones de abandonar los preámbulos y de afrontar el centro de la cuestión, la cuestión misma que se esconde/manifiesta en el salmo: ser o no ser. Se esconde y se manifiesta, ya que todo el salmo opera con esta dicotomía. En este sentido, podemos registrar en él todas estas expresiones: "borra", "lávame por completo", "límpiame", "pecado" (recordemos que aun en español *peca* es mancha, es decir, algo oscuro), "ante Ti", "cosas oscuras y ocultas", "más blanco que la nieve", "aparta tu rostro [es decir, tu vista] de mis pecados", "darás a mi oído gozo y alegría", "no me arrojes de tu presencia", "enseñaré", "mi boca anunciará". Todas ellas juegan con el par claro-oscuro, mostración-ocultación. Todas se refieren a la presencia o ausencia ante los ojos u oídos, presencia o ausencia ante el ser humano o ante Dios.

Pudiera parecer un juego de dicotomías planteadas en el plano puramente epistémico. La cuestión sería entonces saber o no saber. Pero no olvidemos que la ocultación o manifestación se produce no sólo a los ojos del ser humano, a los ojos de David aquí, sino principalmente ante los ojos de Dios. Y la mirada de Dios es la que sostiene en el ser a las cosas. Estamos ante un Dios, el de la tradición judeocristiana, creador y providente. Crea, como hemos señalado ya, por la palabra. Y sostiene en el ser por la visión. No otra cosa quiere decir providente. Tiene ante sí, en su presencia, de una vez, sin decurso, todos los eventos y entidades. "Ser es ser percibido" (*esse est percipi*), enseñaba el filósofo británico Berkeley. Podríamos modificar aquí el aserto para afirmar que *ser es ser percibido… por Dios*. Lejos de su presencia, ocultos a su mirada, no somos nada. Somos como el niño que constantemente pide a sus padres que lo miren, porque sin la mirada de mamá y papá sus juegos y proezas se tornan para él pura nada. Por ello, todas las metáforas entrecruzadas que juegan en el salmo con la claridad y la oscuridad, con la presencia y la ocultación, apuntan principalmente al plano ontológico del ser y la nada. Prueba de ello es que este juego de metáforas se refuerza y entrelaza con otro de cariz más explícitamente ontológico: "crea", "renueva", "recrearán [exultarán] mis huesos quebrantados [humillados]", "devuélveme", "confírmame".

Pero todavía no hemos establecido el aspecto dramático de la cuestión. Este llega cuando los polos que hemos descrito se convierten en objeto de elección para la libertad y la acción humana. Podemos optar por lo uno o por lo otro, por la blancura o la mancha, por presentarnos ante Dios o por intentar ocultarnos a su visión. Es lo que el filósofo polaco Piotr Jaroszynski ha

llamado el drama de la vida moral (*Ethics: The drama of moral life*, New York, 2003). En el fondo, uno sólo puede elegirse a sí mismo o elegir a Dios. Por ello hablamos de un drama ontológico: quien se elige a sí mismo afirma *yo soy el que soy*. Sin embargo, esta afirmación sólo puede hacerla con verdad el propio Dios. Este es el pecado en sentido radical, tomarse uno a sí mismo por un dios. Y al revés: resuelve correctamente el drama quien reconoce que su ser depende de Dios. Por ello las consecuencias de nuestra elección, como sabemos, son aparentemente paradójicas: "los últimos serán los primeros y los primeros serán los últimos" (Mt 20, 16); "el que se ensalza será humillado y el que se humilla será ensalzado" (Lc 14, 11); "el que halla su vida, la perderá, y el que la perdiere por amor de mí la hallará" (Mt 10, 39).

David se elige a sí mismo. Se pierde, pues. Considera que lo que realmente existe es su capricho, su deseo, sus pasiones. En función de las mismas decide anular a los demás y a Dios, obviar la voluntad de Betsabé, aniquilar a su esposo, como si no hubiese más existencia real y firme que la del propio David. Al elegirse a sí mismo, elige la mancha, el pecado, las sombras. Como ya sucediera en el relato del Génesis, el pecado le lleva a la ocultación, a esconderse de la presencia de Dios, y con ello a poner en riesgo su propio ser que en verdad sólo se sustenta gracias a la visión de Dios. Se da cuenta de este riesgo cuando implora: "No me arrojes de tu presencia".

Todo ello tiene proyección sobre nuestra actual crisis. Que a la arrogancia de la razón haya seguido la supuesta muerte de Dios, y a esta una oleada de nihilismo y de relativismo es lo esperable. De nuevo el diagnóstico del salmo es correcto para nuestros días, y tal vez la salida que propone, a través de la humildad, también lo sea.

Pero el drama continúa, aparece Natán en escena. David oye sus palabras y cambia el rumbo de su elección. Se convierte. Ahora necesita presentarse de nuevo ante Dios, él y, claro está, su pecado. El primer paso consiste en el reconocimiento de la verdad. No puede en lugar alguno ocultarse a la presencia de Dios, no puede esconder su pecado. Por eso el pecado es real, porque es visto por Dios, no es ocultable. David lo reconoce: "Reconozco mi iniquidad […] Ante Ti solo he pecado". Aquí empieza a girar todo, con el reconocimiento de la verdad ante un Dios del que se dice "Tú has amado la verdad". Sin este paso ningún otro seguiría. Como nos recuerda Juan (8, 32): "La verdad os hará libres".

Pero el pecado puesto "ante Ti" se vuelve por lo mismo una realidad bien firme. David necesita ahora que sea el propio Dios quien aniquile el pecado, quien lo anule y lo haga nada. ¿Cómo sumir de nuevo en la nada aquello que

nuestra libre acción ha traído a la existencia, aquello que nuestra libre acción ha puesto "ante Ti"? David apela a la misericordia divina para que sea Dios mismo quien anule su pecado. ¿Cómo?

La clave nos la da la siguiente frase: "Aparta tu rostro de mis pecados, y borra todas mis iniquidades". Podríamos leerla en estos términos: aparta tu vista de mis pecados y así quedarán borradas todas mis iniquidades. Vienen aquí al recuerdo los versos del poeta español Antonio Machado: "Dijo Dios: Brote la nada. Y alzó la mano derecha, hasta ocultar su mirada. Y quedó la nada hecha". Eso es lo que busca David. Pone sus pecados ante Dios, o mejor, reconoce que no puede ocultárselos. En palabras de Oscar Wilde: "Olvidé que cada pequeña acción cotidiana hace o deshace carácter. Y que, en consecuencia, lo que uno ha hecho en el secreto de su habitación, acabará algún día gritándolo desde el tejado. Sin saberlo, dejé de ser señor de mí mismo. Ya no era capitán de mi alma […] Acabé en horrible desgracia. Ahora sólo me queda una cosa: la humildad absoluta" (*De profundis*).

"Con razón se dice —afirma Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* (libro II, cap. 4)— que realizando acciones justas se hace uno justo, y con acciones morigeradas, morigerado. Y sin hacerlas ninguno tiene la menor probabilidad de llegar a ser bueno". Pero la comisión del pecado nos hace más propensos a un nuevo pecado y así sucesivamente. Sólo la intervención divina puede revertir este ciclo. Por eso David la implora.

Dios ve las faltas de David y por ello son reales. El rey pide entonces a la misericordia divina que anule sus iniquidades simplemente dejando de mirarlas. David no puede ocultar el pecado, pero Dios sí puede, si quiere, apartar su rostro, alzar su mano hasta ocultar su mirada, aniquilar así la iniquidad de David. Y David confía humildemente en que, por misericordia, lo haga.

Una vez aniquilado el pecado, asistimos al renacimiento de David, con el que se completa su salida de la caverna. Sin mancha, el propio David es ya plenamente visible a los ojos de Dios y, por tanto, recobra su plena existencia, su libertad y el auténtico dominio de sí. Esto se expresa en varios pasajes: "Darás a mi oído gozo y alegría, y exultarán mis huesos humillados"; "Crea en mí, Dios, un corazón puro, y renueva un espíritu recto en mis entrañas"; "Devuélveme la alegría de tu salvación, y confírmame con espíritu soberano"; "Dios de mi salvación".

Con ello se confirma, además, que elegir a Dios no implica alienación humana, sino todo lo contrario. Elegir a Dios significa optar por la mejor parte de uno mismo. Quizá el mejor comentario y aclaración que se pueda hacer de esta idea lo encontramos en las palabras de Aristóteles: "Si la feli-

cidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea de acuerdo con la virtud más excelsa, y esta será una actividad de la parte mejor del hombre […] siendo esto mismo divino, o la parte más divina que hay en nosotros […] No hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar solo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos solo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros […] todo hombre es esa parte […] por consiguiente, sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro" (*Ética a Nicómaco*, libro X, cap. 7). Este texto se halla dentro de la exposición de la teoría aristotélica de la felicidad. Según el griego, la vida de quien elige la mejor parte de sí mismo, lo que en él hay de divino, será la vida más feliz. Elegir cualquier otra parte de uno mismo es, en realidad, elegir la vida "de otro", literalmente elegir la alienación. También en el salmo vemos cómo el giro de David hacia Dios va seguido de "alegría" y "gozo".

Pero el ciclo del salmo no queda cerrado con la llegada de la alegría y el gozo. Hay un paso más. Se trata del regreso de David a la caverna. En este punto sí se cierra el ciclo y se abren para nosotros dos nuevas cuestiones. La primera de ellas tiene que ver con la enseñanza: "Enseñaré a los inicuos tus caminos". Trataremos de ello en el siguiente apartado, junto con otros aspectos de carácter epistémico. La segunda cuestión tiene que ver con el sacrificio: "Pues si hubieses querido un sacrificio, te lo habría ofrecido". Ambas cuestiones parecen estar conectadas: "Prometo por mi parte —afirma Tomás de Aquino interpretando a David— la enseñanza y la alabanza, pues tal sacrificio te honrará; pero el sacrificio carnal no lo aceptas". Parece que David, en lugar de sacrificios, le ofrece a Dios su tarea de enseñanza y "un corazón contrito y humillado". Comentaremos esta cuestión, a la par que otras de tipo moral, en el último apartado.

5. CUESTIONES EPISTÉMICAS

David se compromete a dedicar su vida en adelante a la enseñanza. Lo propone como reparación de sus pecados y también como un deber de justicia, pues ha recibido de Dios la enseñanza, así como los medios para difundirla: "Me has manifestado las cosas oscuras y ocultas de tu sabiduría"; "Mi lengua celebrará tu justicia. Señor, abre mis labios, y mi boca anunciará tu alabanza". El comentario que hace Tomás de Aquino a los términos "oscuras" y "ocultas" tiene un importante calado filosófico: "En nosotros —afirma santo Tomás— algo que es conocido por Dios nos resulta desconocido de dos

modos: por defecto o por exceso. Por defecto, nos es desconocido el futuro contingente, pues carece todavía de verdad determinada [cosas oscuras]. Por exceso, nos es desconocida la substancia divina y las cosas que exceden nuestra capacidad [cosas ocultas]. Ahora bien, ambos conocimientos le fueron revelados a David".

Es tentador proyectar esta dicotomía oscuro/oculto sobre categorías que manejamos con frecuencia en la epistemología contemporánea. Me refiero a los conceptos de incertidumbre e indeterminación. Ambos marcan los límites de nuestro conocimiento. De hecho, es notable que uno de los principios centrales de la física moderna se denomine a veces principio de incertidumbre y otras veces de indeterminación. La incertidumbre tiene que ver con las limitaciones del sujeto que conoce, es un efecto subjetivo. Lo que para nosotros es incierto no tiene por qué ser objetivamente indeterminado. La indeterminación está del lado de lo objetivo. Si algo es objetivamente indeterminado, como por ejemplo el futuro contingente, entonces no podremos conocerlo sino de modo oscuro. Y ello por la propia naturaleza de la cosa. Sin embargo, pueden darse objetos de conocimiento totalmente determinados de los cuales no tenemos sino un conocimiento incierto, ya que, por limitaciones subjetivas, su naturaleza determinada nos queda oculta.

Hubiera sido fácil pasar sobre los términos oscuro/oculto como si fuesen simples sinónimos, acumulados aquí en aras de la retórica y el ornamento. Pero la perspicacia filosófica de Tomás de Aquino ha sabido ver en este par de términos el reflejo de una importante cuestión epistemológica, referida a los límites del conocimiento desde la doble perspectiva del sujeto y del objeto.

Por lo que hace al contenido de la enseñanza que David promete, podemos decir que se presenta con dos caras: la verdad ("tú has amado la verdad") y la virtud ("un corazón puro […] un espíritu recto […] tu justicia"). Podríamos pensar que se trata de dos tipos de conocimiento completamente desconectados. No es así, ni en la tradición judeocristiana, ni en la tradición de la filosofía griega. Desde Platón, la verdad y la bondad son caras de la misma cosa, aspectos del ser, al igual que la belleza. El conocimiento de la verdad llevará a la práctica de la virtud y viceversa. Hemos visto que también en Aristóteles el concepto de verdad práctica nos permite ligar los dos planos, el de la verdad y el de la práctica de la virtud, hasta considerarlos como aspectos de una y la misma cosa. En la tradición judeocristiana la conexión es aun más clara y se produce a través de un Dios que es al mismo tiempo verdad y vida (Jn 14, 6). Por ello la verdad puede ser *amada*, porque hablamos de una

tradición en la que la verdad no es un enunciado abstracto, sino una Persona concreta, hablamos de una tradición en la que la palabra y la obra van unidas: "Las palabras que yo os digo —leemos en Jn 14, 10-11- no las hablo de mí mismo; el Padre, que mora en mí, hace sus obras. Creedme, que soy en el Padre y el Padre en mí; a lo menos, creedlo por las obras".

Podemos apreciar en qué sentido la ruptura de esta intimidad entre palabra y obra, entre verdad y virtud, entre racionalidad y bondad, supone uno de los mayores problemas actuales a través de las palabras del filósofo americano Hilary Putnam: "Está el círculo moderno: la concepción instrumentalista de la racionalidad respalda la pretensión de que la bondad de un fin no hace particularmente irracional el que no se escoja, o que se escoja un fin manifiestamente malo, lo cual respalda la pretensión de que la bondad y la maldad no son objetivas, lo cual respalda a su vez la pretensión de que la concepción instrumentalista de la racionalidad es la única inteligible. Y está el arco tradicional: la razón es la facultad de escoger fines sobre la base de su bondad... pretensión que apoya la opinión de que es racional elegir lo bueno, lo cual respalda a su vez la pretensión de que la bondad y la maldad son objetivas." (*Reason, Truth and History*, Cambridge, 1981). Se pregunta Putnam, y nosotros con él, si el círculo moderno, que conduce a la escisión del ser humano, es la única posibilidad que nos queda hoy día. Ante al malestar cultural de nuestros días, frente a la esquizofrenia del hombre moderno, ¿no tendrá interés volver nuestros ojos hacia las raíces de nuestra civilización?, ¿hacia textos como el Salmo 50(51), en los que la virtud y la verdad todavía eran aspectos de una y la misma cosa?

6. CUESTIONES MORALES

La idea de enseñanza de la virtud nos sirve aquí como puente para pasar al comentario de las cuestiones morales que encontramos sugeridas por nuestro salmo. En este plano destacan dos conceptos, el de sacrificio y el de humildad.

El salmo resulta ambiguo y dubitativo en lo referente al valor de los sacrificios. Habría que inscribirlo en una larga línea de desarrollo, en un progreso que nos lleva desde la exigencia hasta la prohibición de sacrificios cruentos. En el juego de todo o nada, de vida o muerte al que nos hemos referido, encaja la idea de un sacrificio cruento, en el cual la víctima perece, queda aniquilada, y arrastra consigo a la sima del no-ser cuantas iniquidades hayan sido cometidas. Muchas religiones primitivas han obrado en esta clave. En el Antiguo Testamento también encontramos noticias de viejas prácticas sacrifi-

ciales. El relato más sobrecogedor al respecto es el que nos muestra a un Abraham obediente a la voluntad de Dios, dispuesto a sacrificar a su hijo único y amado. El propio Dios detiene su mano y le indica que no quiere sacrificios humanos, no más sangre inocente.

La reflexión quizá más profunda y minuciosa que tenemos sobre el sacrificio de Abraham ha sido escrita por el filósofo danés Soren Kierkegaard. En su libro *Temor y Temblor* explora las implicaciones del caso. Nos muestra el punto de vista de Abraham casi como si manejase una cámara subjetiva. No aborda el relato desde el conocimiento tradicional que todos tenemos de su desenlace, lo cual le quitaría todo el dramatismo, toda la tensión y buena parte de su enseñanza. Lo aborda desde la incertidumbre, el dolor y la fe del propio Abraham. Parte de la enseñanza que extraemos es que Dios no quiere la muerte del hombre, no exige esta clase de sacrificios, no le pide a Abraham que apure, con su hijo, el mismo cáliz que Él sí habrá de apurar.

En esta línea entiendo que hay que situar el salmo de David, todavía titubeante respecto a la necesidad de sacrificios cruentos, sea de hombres o de animales. Por un lado parece rechazar la efusión de cualquier sangre: "Líbrame de las sangres". También aparece un explícito rechazo de las prácticas sacrificiales: "Pues si hubieses querido un sacrificio, te lo habría ofrecido; no te complacerás con los holocaustos". E incluso se sugiere que el único sacrificio que agrada a Dios es el de un corazón humilde: "El sacrificio a Dios es un espíritu atribulado; un corazón contrito y humillado, Dios, no lo despreciarás". Sin embargo, poco más abajo se afirma: "Benignamente trata, Señor, con buena voluntad a Sión, para que se afiancen los muros de Jerusalén. Entonces aceptarás un sacrificio de justicia, las oblaciones y holocaustos; entonces se ofrecerán novillos sobre tu altar".

"Misericordia quiero, y no sacrificios; conocimiento [práctico] de Dios más que holocaustos", le hemos oído gritar al profeta Oseas (6, 6)[3]. Es ya significativo que la tradición judía se vaya distanciando, poco a poco, a través de textos como estos, de la exigencia de sacrificios. La ambigüedad, sin embargo, se rompe definitivamente en la tradición cristiana. Dios ofrece a su propio Hijo en sacrificio y por amor. "Nadie tiene amor mayor que el que da la vida por sus amigos" (Jn 15, 13). Con su muerte redime los pecados de la entera humanidad. Ningún otro sacrificio tiene sentido después de este, de magnitud absoluta. Ninguno añadiría o quitaría ya nada. Dios no pide más sa-

3 La misma idea en *Libro Primero de Samuel*, 15, 22; *Eclesiastés*, 4, 17; *Mateo*, 9, 13 y 12, 7. En la traducción de F. Torres y S. del Páramo (Madrid, 1928, p. 1699) se añade la palabra "práctico".

crificio cruento. Sólo los hombres, con nuestra torpeza, con la errónea resolución del drama ontológico en que vivimos, mantenemos en el mundo la crueldad. Pero a partir del sacrificio de Dios, una civilización entera se orienta hacia la superación de la crueldad y la muerte, y recuerda cada día el sacrificio del Calvario mediante un sacrificio ya para siempre incruento y pacífico. El salmo que leemos supone ya un paso, por ambiguo que sea, en la dirección del bien.

Así pues, la aniquilación del pecado no hay por qué buscarla mediante la aniquilación de ninguna criatura. En cambio, el sacrificio que conmueve a Dios es el de "un espíritu atribulado; un corazón contrito y humillado". Se trata de la simple reversión de una opción ontológica equivocada. Sólo Dios puede decir con verdad "Yo soy el que soy", no David. La humildad se opone aquí a la arrogancia. Toda la tradición judeocristiana constituye un cántico a la humildad. Esta virtud es la que nos pone en nuestro auténtico sitio, la que nos enseña nuestra mutua dependencia y la dependencia que todos tenemos de Dios.

Sin embargo, en la otra raíz de nuestra cultura, la grecolatina, el aprecio de la humildad es mucho menor. En Aristóteles la virtud dominante es la magnanimidad. Un lector contemporáneo de Aristóteles, como es el filósofo británico Alasdair MacIntyre, nos describe con precisión el contenido de esta virtud, y en qué sentido se separa parcialmente de la humildad judeocristiana. Esta tensión está presente inevitablemente en nuestra civilización occidental. Durante los tiempos modernos se colocó la autonomía del individuo en la cima de la jerarquía de las virtudes. Actualmente, en plena postmodernidad, pensamos que de algún modo tendríamos que corregir los excesos de la autonomía, y hacerlo sin perder las ventajas indudables que nos ha aportado. A tal fin, MacIntyre apela a la noción de dependencia en su libro *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago, 1999). De nuevo, el salmo de David, que esgrime ante Dios el valor de un corazón humilde, puede ser iluminador en nuestros días.

Por último, aun dentro del territorio del pensamiento moral, pero ya más cerca de lo político que de lo ético, tendríamos que comentar el siguiente pasaje del salmo: "Ante Ti solo he pecado". Es una afirmación sorprendente si recordamos que David había cometido un crimen tan horrendo como el asesinato. Pero, incluso en nuestros días hay constituciones que eximen al rey de responsabilidad penal. Con mayor motivo podrían considerarse exentos de dicha responsabilidad los monarcas absolutos. ¿Ante quién habrían de rendir cuentas? Y si no es el monarca, como persona individual, será el Estado.

¿Ante quién da cuentas el Estado cuando comete un crimen? Es más, ¿en qué medida se puede identificar como crimen una acción cuando la comete quien tiene el poder y dicta la ley? Siempre y en toda época el poder político se ha sentido por encima de la ley que promulga, o al menos ha sufrido esta tentación.

También David se instala, como rey, por encima de la ley positiva. Sin embargo, se siente constreñido y responsable ante una ley que estima superior, que viene de fuera, que es respaldada por la autoridad de Dios. Asistimos aquí, como en la tragedia *Antígona*, de Sófocles, a una de las primeras exposiciones de la tensión entre la ley civil positiva y la ley natural divina. En las dos raíces de nuestra cultura aparece esta tensión. En las dos se resuelve en el sentido de que la ley positiva ha de acomodarse y seguir a la ley natural. De otro modo resultaría injusta. Sólo por apelación a la ley natural podemos resistir antes la iniquidad del poder político, como pudo hacerlo Antígona, como hubiera podido hacerlo la mujer a quien David deshonró y dejó viuda. David es rey, también Creonte, pero ambos han de rendir cuentas ante una ley superior.

Con el paso del tiempo, esta idea se ha interiorizado, institucionalizado y concretado políticamente en nuestra civilización, en forma de declaraciones de derechos humanos inalienables, en diversos modos de resistencia ante los abusos del poder, en forma de división de poderes que mutuamente se controlan. Sin embargo, en los últimos tiempos, son muchos los occidentales que niegan la existencia de una ley natural. En estas condiciones, ¿cuánto tiempo podrá mantenerse la división de poderes y la resistencia ante el abuso? Si David no se hubiese sentido pecador ante Dios, en absoluto hubiera considerado como inicuas sus acciones. Nadie podría haber apelado a una instancia superior tras la sentencia emitida por el propio rey. Nadie puede recurrir una ley o una sentencia donde la ley y la justicia se identifican con el propio poder político. Nadie hubiera encontrado una roca sobre la que resistir. Pero David tiene que reconocerlo: "ante Ti he pecado". He aquí la base de un "antitotalitarismo consecuente", como afirma el filósofo francés Bernard Henry Levy (*Le Testament de Dieu*, París, 1980): "Si hoy […] convenimos en calificar de totalitario a todo pensamiento que prescribe y reduce al individuo, habremos de admitir quizá que la primera definición del totalitarismo, la única que lo abarque y lo comprenda más allá de su dimensión política, es, simplemente, la regresión pagana […] Se comprende mejor entonces el sentido y el argumento del formidable golpe de gong con que Occidente ha retumbado en el apogeo de su catástrofe y que se ha dado en llamar la muerte de Dios".

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)

3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)

12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)

18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)

22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)

27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)

29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)

34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.unav.es/-gep/Barrena/cua34.html

35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)

41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)

45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/-gep/Genova/cua45.html

46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)

48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)

52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)

55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)

58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)

60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)

64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)

68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)

69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)

70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)

71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
95 Mª Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)

113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermeneútica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de Mª Jesús Soto Bruna (2001)
128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)

141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Mª Socorro Fernández (2002)
149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
165 Tomás de Aquino. *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
166 Juan Fernando Sellés (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)

170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la*

antropología trascendental de Leonardo Polo (2007)

198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)

199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)

200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)

201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)

202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y* praxis *educativa* (2007)

203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)

204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)

205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)

206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)

207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia.* Presentación y edición de Juan A. García González (2008)

208 Jorge Mario Posada, *"Primalidades" de la amistad "de amor"* (2008)

209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la* Política*: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)

210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)

211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)

212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)

213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)

214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)

215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)

216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)

217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel.* Edición y presentación de Juan A. García González (2010)

218 Francisco O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)

219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)

220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)

221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3),* Traducción, estudio preliminar y notas (2010)
223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)
225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Preestablecida"versus" Influjo Físico.* Un estudio acerca del problema de la interacción de las sustancias naturales en la filosofía temprana de Kant (1746-1756) (2010)
226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)
227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)
228 Hugo Costarelli Brandi, *'Pulchrum', Origen y originalidad del 'quae vista placent' en Santo Tomás de Aquino* (2010)
229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)
230 Rafael Tomás Caldera, *Entender es decir* (2011)
231 Emilio Vicuña Zauschkevich, *Para una fenomenología de la acción* (2011)
232 Ignacio A. Silva, *Indeterminismo en la Naturaleza y Mecánica Cuántica* (2011)
233 Stefano Straulino, *La "Refutación del idealismo" en Kant* (2011)
234 Fernando Haya Segovia, *Tiempo y método en Max Scheler* (2011)
235 Nicolás de Cusa, *El Dios escondido,* Texto bilingüe, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2011)